

دراسات في الفكر السياسي
سلسلة يشرف على إصدارها جمال الأناسي

جان بول سارتر

المذهب المادي والثورية

من
تقد المذهب المادي
الى
تقد العقل الجدلي

ترجمة
سامي الدروبي وجمال الأناسي

دراسات في الفكر السياسي
سلسلة يشرف على إصدارها جمال الأناسي

جان بول سارتر

المذهب المادي والثبوتية

ترجمة

سامي الدروبي وجمال الأناسي

مع مقدمة نقدية

سارتر في موافقة من الماركسية

من نقد المذهب المادي الى نقد العقل الجدلي

دار اليقظة العربية لتأليف والترجمة والنشر

تعهد
المؤسسة الثقافية
للنشر والتوزيع
في الاقليم السوري

مفرد الترجمة والطبع والنشر والاقباس
محفظة
لدار القطة العربية للتأليف والترجمة ونشر
دمشق - سورية
١٩٦٠

الموزعون

دمشق - دار النهضة العربية	شارع خالد بن الوليد تلفون ٢٥٤٤٦
القاهرة - مؤسسة الخانجي	شارع عبد العزيز تلفون ٤٣١٤٨
بغداد - مكتبة المتنبي	شارع المتنبي تلفون ٨٣٥٨٨

المقدمة

سارتر في مواقفه من الماركسية
من نقد المذهب المادي الى نقد العقل الجدلي

١ - مسألة الموقف من الماركسية

الثورة والاشتراكية والحرية ، كلمات تتألق كمنارات كبيرة ، في حياتنا القومية ، وحياة كل الشعوب ، معبرة عن مطالب هذه الشعوب وحاجاتها ، وعمّا يلقته بجهدنا ونضالها وانجازها . وتبقى **الثورة محور حركة الحياة والتاريخ** .

فما هي هذه **الثورة** ، التي ستعتق الشعوب من كل لون من ألوان العبودية ، وتحرر الانسان من كل **استغلال** ، كما تحرره من كل ضياع **فكري واقتصادي وسياسي**... لترد له الكرامة الانسانية كلها ، والاعتبار الانساني ، ولتحل في حياته السعادة والمحبة ؟

وما هي مبررات هذه الثورة الكلية الشاملة ، وما هي اساليبها واهدافها ؟

ثم ما هي الفلسفة التي تأخذ بها الحركة الثورية ، نوعي ذاتها ، وتبرير ضرورتها وتحليل ظرفها وتاريخها ؟

ان الماركسية بنظريتها المادية الجدلية في تفسير الوجود والتاريخ ، هي الفلسفة الوحيدة التي جاءت تدعي انها الجواب على هذا كله ، واستطاعت هذه الفلسفة ان تبلي حاجة وان تفسر ثورة وان تكون عقيدة لحركة عالمية وللدولة كبرى ...

ولكن ، هل اذا ما جاءت الماركسية لتبلي حاجات مستعجلة في العمل الثوري ، وهل اذا ما نجحت في ان تكون تلك العقيدة التي تسوس وتوجه

حركات ثورية ، وتقيم وتبني مجتمعات اشتراكية ، هل تكفى فائدتها العملية هذه للأخذ بها واعتبارها صحيحة وصادقة وشاملة ؟

هل تستطيع الماركسية ان تثبت عند ادعاءاتها الكبيرة ، وان تؤكد لنفسها حياة وديمومة ؟

الحق ان الماركسية جاءت لتفسر وضعنا في المجتمعات الأوروبية الصناعية ، ولتليي حاجة من حاجات الحركة العمالية الثورية فيها ، ولكن هل حني تفسيرها لوضع ، وتلييتها لحاجة تستعجلها أنها الحقيقة ؟

واليوم ، وبعد تجارب كثيرة مريرة مرت بها الانسانية ، وبعد وقائع وحوادث راهنة ، الا نستطيع القول ان الماركسية ليست ذلك الذي تدعيه ؟

ألم تصبح الماركسية عاجزة عن الانطلاق مع المد الثوري الانساني ؟
الم تتوقف وتتجمد مذهبا ، بد أن صبحت فلسفة رسمية لدولة ،
واداة مسخرة بيد اجهزة بيروقراطية ؟

ان من المنتسبين الى الماركسية من ينادون اليوم بإعادة النظر فيها ،
وان من الخارجين عنها من ينادون بالحاجة لفلسفة للثورة جديدة غيرها ،
فيقولون بجمود الماركسية وانتهائها ويطالبون بتجاوزها وهجرها .

هذه احدى المشاكل الفكرية الاولى المطروحة اليوم على بساط البحث :
في المجتمعات الأوروبية خاصة ، وفي الجو الفكري الانساني عامة ، ويكسبها
الصراع السياسي والعالمي حدة ، وهي بالنسبة للمفكرين اليساريين 'زمة' ،
فما هو المخرج منها . وما هو الحل أو الحلول المطروحة لها ؟

ان جان بول سارتر - المفكر اليساري الثوري الملتزم ، من بين أولئك
الذين عاشوا ويعيشون هذه الازمة بقوة وعمق ، جاهدوا للخروج منها
بحل لنفسه . الآخرين ، فهل وفق آتى ذلك ؟

لن عشرين سنة من النضال الفكري ومن الانتاج الفلسفي والسياسي

والادبي ، تحكي لنا سيرة هذه الازمة في حياة سارتر وافكاره ، لتلقى نورا على الجوانب المتعددة لهذه المشكلة ، ولتدل الى محاولة وطريقة في الحل .

وبحثه هذا عن « **المنهج المادي والثورة** » لم يكن مؤلفا فلسفيا ضخما بين مؤلفاته ، بل موضوعا بين جملة من المواضيع التي جمعها في ثلاثة كتب واسماها « **مواقف** » . وانما اخترناه هنا ، بعد ان وجدنا فيه المحاولة الاولى عند سارتر في طرح المشكلة ، وعرض الازمة وتلمس الحل . وليس بوسعنا في هذه المقدمة ، ان نأتى على عرض فلسفة سارتر او على محاولاته ومؤلفاته التي اعقبت هذا البحث ، ولا ان نقدم نقدا لها او تاويلا وتبريرا . ولكننا وقد اخترنا العودة الى نقطة البداية هذه عند سارتر في مواجهته للماركسية ، نرى من الانصاف ان نسير معه بها الى غايتها ، لنعرف مابدا منه سارتر وما انتهى اليه اليوم ، آملين ان نوفق عن هذا السبيل . الى ان نوضح بعض الشيء مشكلة يطرحها مثقفونا على انفسهم في موقفهم تجاه الماركسية .

٢ - أزمة جيل من المثقفين

يطرح سارتر في بحثه اول ما يطرح ، مشكلة جيل من الشباب في مجتمعه ، وهي على نحو ما ، مشكلة جيل من الشباب المثقف في مجتمعنا ، جيل حائر لا يريد ان يتوقف عند الحيرة والتردد ، جيل ثوري يريد ان يحمل بنفسه رسالة التحرر والتقدم ، فهو قد دخل ميدان الصراع الفكري والسياسي والاجتماعي ، في ظروف تلزمه بان يسلك طريقا وان يتبنى حلا . انه لا يبرر لنفسه التفرج والانتظار ، ولا يستطيع التوقف مليا امام النظريات والمذاهب يتمحصها ويدقق فيها ، لياخذ ما يأخذه منها ، ويرفض ما يرفض ، ويرضى ميوله وقنائنه . **لقد بدا من الشك ، الشك بقيم بالية ، وبدا من الرفض ، رفض الجمود والرجعة ، وبدا من التمرد ، التمرد على ظروف وأوضاع اجتماعية متخلفة ، ولكنه في الوقت**

ذاته **مواطن مسؤول** ، يريد الاندماج بمجتمعه ومعاناة كل حاجاته والتزاماته . ان عليه اذن ان يتخذ موقفا ، وان يختار اليوم قبل الغد طريقه ، لان عدم اختياره ، انما يعنى انه ارتضى لنفسه السكوت والتوقف . فعليه ان يختار اذن مباشرة : بين التقدمية والرجعية . بين قضية العامل والفلاح او قضية المالك والمستثمر . **ان ابناء هذا الجيل** ، يريدون ان يتخذوا موقفا وان يتحزبوا لقضية ، ولو سموا هذا الموقف حيادا وهذا التحزب لا حزبية .

انهم يريدون ان يعملوا وان يناضلوا لخدمة **قضية الثورة** ، قضية جماهير شعبهم الكبير . وهم يشعرون الى جانب ذلك بحاجة ملحة **للدستور ينظم عملهم ونضالهم** ، ولنظرية تفسر لهم وضعهم وتثبت لهم موقفهم واتجاههم . شبابنا هؤلاء ، يؤمنون **بالقومية العربية** ، وياخذون بالشعارات التي طرحتها للمرحلة : **الوحدة والتحرر والحياد الايجابي** . ولكنهم يريدون لهذه القومية العربية ان تمتلىء بكل محتواها **التقدمي الاشتراكي الثوري** ، يريدون لهذه القومية **نظرية** تفسر تاريخها وترسم مستقبلها ، ويريدون من هذه النظرية ان توضح لهم وضعهم في العالم ، وان تجيب على كل الاسئلة التي يطرحونها على انفسهم ، وعلى كل الاسئلة التي يواجههم بها الآخرون . لقد تعلموا واندفعوا بحماسة الى مناهل الثقافة ، وتبنوا من اعماقهم قضية الثورة ، وارادوا بهذا ان يعطوا لانفسهم **هوية جديدة** ، غير تلك الهوية التي يحددها ميلادهم في طبقة اجتماعية محافظة او في أسرة وحيية . انهم يريدون الانسلاخ عن هذه النشأة ، والتحرر من ثقل اسمائهم وطبقتهم ، تلك التي لم تعد تشدهم اليها الا روابط سطحية واهية . انهم يريدون تبني قضية جماهير الشعب الصاعدة بكل ما يلزمهم به هذا التبنى من تضحيات ومسؤوليات . فآين النظرية التي تعطيهم تبرير ذلك وتفسره ؟ وأين الاتجاه الذي يسير بهم حتما

في خط الجماهير الكادحة ، ليربطهم بها ربطا صحيحا حاسما ؟

هذا ما لم يتوافر لهم بعد الا في قليل ، فهم مازالوا في أزمة مع انفسهم وفي أزمة مع مجتمعهم . وهم يستمطلون الحل ولا يطيقون الانتظار ...
وهنا تأتي الماركسية لتلقي في طريقهم كل شراكها . انها لا تحمل حلا نهائيا لمشكلتهم ، ولا ترضي فكرهم وتساؤلاتهم ، ولكنها تحمل كل تعويضات الحل . ان بمقدور الماركسية ان تقدم لشبابنا هؤلاء ، **النظرية الشاملة** التي تعطي لكل الاشياء تفسيراتها وتبريراتها ، وان بمقدور الماركسية ان تصبغهم بصبغة التقدمية والثورية ، وبمقدورها ان تمنحهم نسبها اذا شاءت ، لتعفيهم من روابطهم وانتساباتهم الأخرى . ولا يقف الامر عند هذا الحد ، اذ ان الماركسيين يلاحقونهم ويخرجونهم ، وكان على كل انسان ان يختار حتما بين حلين او تقيضين لا ثالث غيرهما ، بين **الشيوعية والرجعية** ، بين ان يتبنوا المذهب المادي وبين ان يكونوا خياليين وبورجوازيين .

يقول الماركسيون ما من وسط هنا ، وامان موقف ، غير هذين الاتجاهين ، فلا طريق أخرى ولا وجهة غير الوجهتين . ويقولون لهم بان القومية العربية غير قادرة على الامتلاء بنظرية انسانية ، فالماركسية قد قطعت على الجميع الطريق ، وشملت كل شيء ، وعينت كل شيء في حياة الانسان والشعوب . وفي تفسير الكون والتاريخ .

لقد بدا اولئك الشباب من الرفض كما اسلفنا ، من رفض اوضاعهم ومن رفض القيم والافكار المثالية التي **تلفقها الرجعية** وتتستر وراءها ، ولكنهم يرون ايضا امامهم **اخطاء الماركسيين** ومنطقهم المتلون المتقلب . فالماركسية على هذه الصورة لا تستطيع ان تزرع في نفوسهم اليقين والايقان ، لا سيما وانهم يعرفون من بين أولئك الماركسيين الملاحين ، من كانوا قبلها بينهم وفي مثل شكوكهم واوضاعهم ، ومن ثم **اهتموا فجأة**

الى الماركسية . ويعرفون من بين هؤلاء كثيرا من الكسالى وادعياء المعرفة .
انهم يعرفون اليوم كثيرا من نقائص الماركسيين ، ولكن هذا الجيل يعرف
ايضا ان الماركسية هيكل ضخم وقوي . وكل ما بين يديه من كتب ،
يحمل لغتها وتعبيرها والكثير من وجهات نظرها وافكارها ، ومن بين هذه
الافكار ما يتبناه ويرفضه ، ولكنه اذ لا يقبل بها ككل ، واذ لا تلبى حاجاته
ولا تقنع مطالبه وتساؤلاته ، فهو يلتفت ليطالبنا وليطالب نفسه بتلبية
هذه المطالب والحاجات .

وجان بول سارتر يتوجه يبحثه هذا عن المذهب المادي والثورة ،
اول ما يتوجه ، الى مثل ذلك الجيل القلق في بلاده ، يتوجه الى طلابه
القدامى ، الذين عرفهم عن قرب ، الى اولئك الشباب الذين يريدون
ظفر الاشتراكية بكل قواهم ، ويريدون التجند لخدمة قضية الثورة .
ان سارتر لا يريد ان ينال اليأس من هؤلاء الشباب فيلقوا بانفسهم الى
الماركسية مغمضي العينين ، وعن فارغ صبر ، كذلك الذي يلقي بنفسه
في اليوم بعد ان سدت في وجهه النبل . ويقول سارتر عن هؤلاء الشباب :

« **والحق انهم ماداموا صادقين اعماق الصدق ، ماداموا يتمنون قيام
النظام الاشتراكي ، وما داموا مستعدين لخدمة الثورة بكل ما اوتوا من
قوة ، فان الوسيلة الوحيدة لموتهم هي ان تتسائل معهم : هل المادية
وهل اسطورة الموضوعية امران تقتضيهما قضية الثورة حقا ؟ وهلا يوجد
ثمة انفصال بين عمل الفكر ومذهبه الفكري ؟ ... »**

من هنا يبدأ سارتر وهذه هي المسألة الاولى التي يطرحها . وصيغة
السؤال تعين بداتها جوابه : ان المسائل التي تطرحها المادية ، هي في اصولها
مصطنعة وغير حقيقية ، وان المذهب المادي ليس ضروريا للعمل الوري ،
ولكن ما هو برهان سارتر على ذلك ؟

٢ - سارتر وفلسفة الثورة

بدأ سارتر حياته مدرسا في الفلسفة . وحالت معاييه الجسمانية دون أن يلزم بالخدمة العسكرية ، ولكن هذا لم يمنعه من أن يساهم عمليا وفكريا ، في حركة المقاومة للنازية وللاحتلال الألماني ، أبان الحرب العالمية الثانية . وكانت له دائما مواقفه الثورية الجريئة في كل مجال من مجالات الفكر والأدب والسياسة ، وكان دائما نصيرا لحركات التحرر في الداخل وفي الخارج ، وكانت له أخيرا مواقف حرة جريئة من قضية الجزائر ، ندد فيها باليسار الفرنسي العاجز ، وطالب بالوقوف صراحة جانب حركة التحرير . ولقد خرج على الناس منذ بداية حياته الفكرية ، بمدرسته الخاصة في الوجودية اللاحادية ، وأراد منها محاولة لتأكيد الواقع الحي للإنسان الحر المسؤول ، هذا الواقع الذي لا يمكن حصره في إطار المذاهب والنظريات القائمة . وحاول أن يدخل بفلسفته هذه في حياة الناس ، وأن يجد لها تعبيرا مباشرا في الأدب الملتزم ، عن طريق كتاباته الأدبية وتمثيلياته المسرحية . ولقد جلبت له طريقته ومحاولاته هذه الكثير من المتاعب ، وليس أقل هذه المتاعب وانفهامها ، ما عمد إليه بعض العامة وبعض الشباب الشاذين ، والمتطرفين في سلوكهم ، من التسمي بالوجوديين ومن الصاق أنفسهم وتصرفاتهم بوجودية سارتر هذه ، فأشاعوا بذلك من حول هذه الوجودية جوا مصطنعا ومريضا ، ما زال يتدفع به بعض السطحيين ، وبعض من صمم نقد سارتر اللاذع وتجريحاته ، لمهاجمته ومهاجمة أفكاره . ولسنا ممن يتبنون وجودية سارتر وفلسفته ، لا لستأنهائي موضع المدافعين عنها أو الناقدين لها ، فهي مازالت موقفا فكريا لسارتر ومريديه ، لم يستطع أن يخرج منه بحركة اجتماعية أو سياسية لها هويتها الخاصة بها . وهذه الوجودية ، كما يقول عنها سارتر اليوم ، عقيدة أو أيديولوجيا قائمة على هامش التجربة الإنسانية الراهنة وعلى هامش الفلسفة الجيدة المعبرة عن واقع الجماهير العمالية الأوروبية ، والتي أراد الماركسيون

احتكارها لأنفسهم . وهذه العقيدة تحاول أن تندمج بتلك التجربة وهذه الفلسفة على طريقتها . أما هذه المحاولة فتعبرها في حياة سارتر ، مجموعة ضخمة من الانتاج الفكري والأدبي ، ومن التحليل والنقد السياسي لمواقف تاريخية ووقائع انسانية . ولربما كانت هذه التجربة ، في تعدد مواقفها ومحاولاتها ، وفي عمقها وصراحتها وإخلاصها ، من أقوى التجارب التي خرج بها مفكر ايدولوجي ، من مفكري عصرنا الحديث . ولننظر الآن الى سارتر من خلال محاولة من محاولاته وموقف من مواقفه ، في بحثه الذي أتينا على ترجمته هنا :

ان سارتر من خلال هذا المؤلف الضخم الذي خرج به أخيرا وبعد لاي في « نقد العقل الديالكتيكي » هذا الكتاب الجديد الذي لم يتح له بعد الوقت ليخلق جوه ويأخذ مكانته في دنيا الفكر والفلسفة ، يبدو دائما جدليا في تفكيره . والذي يتتبع كتابات سارتر ، وما كان منها في النقد السياسي وفي التفكير السياسي العقائدي خاصة ، يلمس أن سارتر ليس جدليا في تفكيره فحسب ، بل هو جدلي أيضا في أسلوبه في الكتابة ، وفي طريقته في سوق النقد والأفكار . فهو ينتقل في بحثه دائما بين الفكرة ونقيضها ، وبين النظرية وضدها ، ويسير مع هذه وتلك ، وبمنطلق الأولى ومنطق الثانية ، ليبرز كل القومات ويكشف كل النقائض ، حتى يثير كل نواحيهما ، ويسلط الأنوار في سياق البحث ، باتجاه النظرة التركيبية الجديدة ، أو الفكرة التي تؤلف بين النقيضين وتتجاوزهما . ولكنه هنا في بحثه عن « المذهب اللادي والثورة » ، برغم محاولته تطبيق قواعد عقيدته الوجودية على الوضع العمالي ، وبرغم دعوته لفلسفة جديدة تركيبية للثورة تفضل المادية وتختلف عنها ، يبقى بحثه تمهيدا لهذه الفلسفة ومطالبة بها ، ويبقى عند حدود تسليط الأنوار على الطريق التي يرى أنها طريق هذه الفلسفة الجديدة ، التي تؤدي بها الى غايتها :

فسارتر يعرض هنا المادية وما توجهه من نقد للمثالية . ويعرض المثالية وتناقضها وتشبثاتها ، ويعرض التناقض التي تفرق فيها المادية عن المثالية وتعارض بها معها ، والنقاط التي تلاقيها وتلتبس بها فيها ، ويعرض ما يفرع عنهما تبعاً لحاجته في نقد المذهب المادي ، فيأتي على التعارض بين الموضوعية والذاتية ، وبين منطق العلوم ومنطق الديالكتيك ، وبين بديهيات العقل ومسلمات الميتافيزيك .. ويحاول الخروج من صراع المناقضات بنظرة تركيبية تتجاوزها . فهل وصل سارتر الى هذه النظرة الجديدة التي تتجاوز المادية والمثالية ؟

هذا ما لا يستطيع هذا البحث الذي نترجمه ان يعطينا جوابه ، فهو بحث في النقد اكثر ما يكون ، وهو في تحليله لتناقضات المذهب المادي يبقى اقوى منه في نظراته الايجابية ، التي يحاول اقامة فلسفة جديدة للثورة على اساسها ، فلسفة تفهم الثورة وتحدد اغراضها وغاياتها كما تبين واقعها وحاجاتها ، وتحرك العمل الثوري وتنشق عن تجارب نضاله .

ان **سارتر فيلسوف قبل ان يكون سيمانيا** ، وان كان سيأتي فيما بعد فيبدل مفهوم الفلسفة ويسمى نفسه صاحب عقيدة وطريقة لا فيلسوفا . وبجهد الفيلسوف الذي يستقرى الواقع ويفتش عن الحقيقة ، يريد ان يخط لنفسه منهاجاً وطريقاً . ولكنه فيلسوف ثوري ، يقرر ان « **قوام جهد الفيلسوف الثوري هو ان يستخرج ويبرز الافكار الكبرى الموجهة للوقوف الثوري ... وهو لا يستطيع ذلك ... الا اذا وضع نفسه في الحركة التي تولد هذه الافكار ، اعنى الحركة الثورية ...** » فهو لا ينسى اذن ضرورات العمل السياسي ومستلزمات نجاح قضية الثورة ، وهو لا يريد بهذه الفلسفة ان يتنازل عن أية خطوة من الخطوات التي ظفرت بها قضية الثورة . فسارتر يرفض المذهب المادي ، ويقول لنا كل المبررات المعقولة لرفضه إياه . وسارتر يتبنى قضية الثورة ،

ويقول لنا ميررات ومنطلق هذا التبنى . وهو لا يرى أن المادية تستجيب لحاجات الثورة الحقيقية ، ولشروعها الطويل المدى ، ولكنها على ما فيها من اصطناع وخطأ ، قد ملأت فراغا وسدت حاجة قائمة وحركت مطالب ثورية ، وقامت بهذا كله ، بالرغم من أن المفهوم المادي للكون وللإنسان والعلاقة بين الكون والإنسان ، مفهوم أسطوري تجانبه الحقيقة ، ولا يتسجم مع الحاجات العميقة للثورة ولا مع أهدافها البعيدة . **فاللادية لا تفهم حرية الإنسان** ولا تستطيع تفسيرها ، وهي بالتالي لا يمكن أن تكون تحريرا كليا للإنسان . ولكن هناك وجه آخر للفلسفة المادية واقميا بسيطا ، لو وقفت عنده ولم تعط لنفسها ذلك الطابع الكوني الشامل ، لصح اعتبارها تلبية لحاجة مستعجلة ، وشيئا عمليا اقتضته ضرورات النضال السياسي والعمل الحزبي . وعندها تصبح شيئا نسبيا قابلا للنقد والتبديل ، وقابلا للتجاوز أو للتعديل .

أما الماركسيون ، فشأنهم هنا شأن فقهاء السنة الذين رفضوا كل اجتهاد غير ما قدموه هم بأنفسهم ، ومن ثم ضيقوا أفق الاجتهاد حتى على انفسهم . فلا غرابة بعد ذلك اذا ما تطلعنا اليوم الى ما يقدمه الماركسيون من دراسات عن تفكير كارل ماركس ، فوجدناها تضيق وتضجر ، وتقتصر على ما يلائم حاجتهم منها وما لا يوقعهم في التناقض الفاضح مع انفسهم . أفلا يدلنا هذا كله على أن المذهب المادي الجدلي ، ليس له الا قيمة عملية ، تحدها اليوم مصلحة الحركة الماركسية العالمية ومصلحة الدولة الأم لهذه الحركة وكفى ؟

ان الذين يحتكرون ميراث ماركس والماركسية ، هم الذين يعمدون الى السكوت عما يناسبهم السكوت عنه منها ، والجهر بما يلائمهم الجهر به . فيختصرون من هنا ويفسرون ويبررون من هناك ، ويحذفون ما يحذفون وينسون ما ينسون ويستشهدون بما يلائم كل حالة ووضع .

ان المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي ، قد قال لنا فيما قال ، ان العهد الستاليني قد زيف العلم والتاريخ ، وانه قد عدل تاريخ الحزب: حسب حاجاته في تقديس شخصية ستالين وفي فرض نظام بيروقراطي صلب يعززه . كما ان هذا العهد قد اختصر المجموعات التي كانت تصدر رسميا عن تفكير ماركس وتفكير لينين ، ووضع قيد التداول بين الناس ، وفي المعاهد والمدارس ، مجموعات تقتصر على ما يلائم حاجات ومصالح النظم واشخاصه . ولقد تبع الماركسيون في العالم هذا الخط ، الذي يسمونه اليوم ستالينيا . تبعوه في السلوك والتفكير ، وراحوا جميعا يطبقون النظرية ، حيث تفيدهم هذه النظرية في الدعاية والعمل . فمذهبهم المادي يستحيل هنا الى اداة للعمل ليس الا .

ولكن هذه النظرية ، اذا كانت اداة مفيدة في العمل والسياسة ، فان هذا لا يجعل منها سوى فرضية تقوم الى جانب غيرها من الفرضيات ، فلا يميزها غير فائدتها العملية ، لياتى التطبيق البعيد المدى ، فيثبت ما فيها من صحة وما فيها من خطأ ، ويبين مدى جدواها . ولكن هذه الفرضية التي كثيرا ما يتناولها الماركسيون من حيث جدواها ، ما ان يواجهوا بها فرضية أخرى او اتجاها معارضا او مفايرا لها ، حتى تصبح فجأة ذلك الشيء الكامل الشامل المطلق الذي لا يتاله شك ، وحتى تصبح كل العلم وكل الموضوعية وكل اليقين .

من هنا يبدأ سلوتوف في نقد مادية الماركسية ، فهو يرى ان نظريتها هذه قد افادت قضية الثورة ولبت حاجة من حاجاتها الملحة ، هي حاجتها لاقامة عقيدة تكتل قوى نضالية ثورية وتحركها . ولكن هذا وحده لا يكفي لاعتبارها صحيحة وفي منزلة الحقيقة العلمية المطلقة ، ولا يلزم بالسكوت عن نقائصها واخطائها لا لسبب الا لانها نجحت عمليا . فنجاح المادية العملي في الماضي لا يعنى كفايتهما لتلبية حاجات الثورة في الحاضر

والشعيل . ونجاحها في تكثيل القوى الثورية في شعب من الشعوب ، لا يعنى قدرتها على ذلك عند كل الشعوب . كل ما في الأمر أن رجل السياسة وجد نفسه بحاجة لنظرية فلسفية ، ووجد امامه النظرية المادية فتبناها . ولكن النظرية المادية ليست نظرية فلسفية صحيحة ، بل إن لها طابعا اسطوريا متعدد الوجوه والالوان . والسياسي « لا يمضي لأبعد من هذا ، فالأسطورة تفيدوه وهو لذلك يتبناها ، ولكن متى كان مشروعه طويل المدى ، فإن حاجته لا تكون الى أسطورة ، بل الى الحقيقة . »

ولكن من أين نأتى بهذه الحقيقة وكيف تكشف عنها ؟

كيف نأتى بنظرية صحيحة للثورة ؟

هذه مهمة الفيلسوف في نظر سارتر ، فكيف أدى هو نفسه هذه المهمة ؟

انه يلتفت الى المادية يهربها عن اخطائها ويكشف ما فيها من غيبي واسطوري فيرفضه ، وليلتقط ما تضمنته من حقائق مبشرة تحت ركام من الأخطاء والادعاءات . ويعود بعد ذلك ليتطلع الى الإيمان بالأساس المادي للثورة « لا من ناحية مضمونه بل من ناحية تاريخه ، أي من حيث هو ظاهرة اجتماعية » ، يرى انه ليس مطلق نزوة مفكر ، ولا مجرد خطأ وقع فيه فيلسوف ، بل هو مرتبط بالموقف الثوري منذ العهد القديمة . فهو إذن يستند الى شيء واقعي ، في حياة المجتمعات وفي تاريخ الإنسانية . فنرى سارتر هنا ، بعد أن رفض المذهب المادي وتقض المادية الجدلية وامتبرها خطأ واسطورة ، يعود فيقبل بنوع من الفهم المادي للتاريخ وللجركات الثورية .

يقول لنا سارتر :

« أتنى أعرف أن ما من شيء يحقق سلامة الإنسان مثل تحرير الطبقة العاملة ... وأعرف أن مصالح الفكر تتفق مع مصالح البروليتاريا ... »

اننى أعرف ذلك دون ان آخذ بالمذهب المادي وبمفهومه الخاص للكون .
فالمسائل التى يطرحها المذهب المادي ، والتى لا يمكن ان ينتهى بها العقل
البشري الى يقين ، الا ان يأخذ بها كمسلمات قبلية ، والا ان يؤمن بها
كما يؤمن بوجود الله ، ان هذه المسائل ليست ضرورية للفكر الثوري
والعمل الثوري . فالكادح المظلوم بحاجة لفلسفة تقول له ان وضعه غير
محتوم ولا مقدر عليه ، وان قيم الأسياد التى تفرض عليه ليست مطلقة
ولا محتومة ، وانه حر وقادر على تجاوز أوضاعه في مشروع ثوري يهدف
لستقبل ترتسم امامه ملامحه . ولكن المذهب المادي يقوم على حتمية في
الوجود والتاريخ ، ولا يستطيع تفسير حرية الانسان ولا تفسير تجاوز
الانسان لأوضاعه ، فهو اذن في تكوينه مناف للروح الثورية . ان المذهب
المادي لا يخلق الثورة ولا يفهم طبيعتها ، ولكنه جاء لينضاف فوق شيء
واقعي قائم اليوم ، هو أن هناك ثورة ، وان الطبقات المضطهدة الكادحة
المستغلة هي التى تهيب وتصنع الثورة ، وظروفها في المجتمعات الصناعية
الحديثة تهيبها لذلك ، ولكنها تهيب الثورة وتصنعها بدون هذا المذهب
المادي ، وبدون حتميته ومسلماته ، فلماذا يجب اذن فرض هذا المذهب
عليها كشيء لا محيص عنه ؟

والحق ان لينين كان يقول احيانا ما يشبه هذا القول ، فيأخذ بالثورة
في مقاييسها الواقعية المباشرة ، ويعتبر النظرية المادية الجدلية اداة للعمل
والنضال . ومن الماركسيين من اذا أخرجوا في الموضوع ، عادوا الى نصوص
لينين التى تقول بمثل هذا المنطق . ولكن كثيرا من الماركسيين ،
يرفضون هذا الموقف ، وينطبع سلوكهم وأفكارهم كلها ، بذلك الطابع
المذهبي المتعنت . ولاشك أن الستالينية كانت ظفرا لهذا الاتجاه الأخير ،
اي لذلك الاتجاه الذي يأخذ بالمذهب المادي ، لا على انه اداة للبحث
والعمل ، ولا على أنه تعبير عن ظرف اجتماعي اقتصادي شان غيره من

المذاهب والفلسفات فحسب ، بل على انه الحقيقة المطلقة . ويهون الأمر لو أن الخلاف بقي خلافا فلسفيا ونظريا ، ولكن ما ذهبت اليه الماركسية تترتب عليه نتائج عملية أساسية بعيدة الأثر . فالماركسيون ينتهون من نظريتهم هذه ، إلى إلغاء حرية التفكير وإلى فرض نظريتهم كمذهب . ومثل هذا الفرض للمادية كفلسفة شاملة وكعلم يضم ويوجه كل العلوم ، قد تترتب عليه نتائج خطيرة لدى أحزاب ودول . ان هناك أجيالا يفرض عليها الإيمان بالمادية بمختلف طرق المذهب التي لا تطيق ان يقوم الى جانبها شيء آخر سواها . ولكم أخرست أصوات مفكرين وعلماء وأدباء لانهم لم يخضعوا كل الخضوع لهذه المذهبية الضيقة . ان الزام العمل السياسي بالمذهب الفلسفي ، وان اعتبار المادية نظرية رسمية لدولة ومذهبا لشعب ، انما يؤديان بالضرورة ، كأي الزام بمذهبية أخرى واحدة ، إلى الحكم البيروقراطي المتزمت ، وإلى الإرهاب الفكري وإلى أشياء أخرى كثيرة تقيد حرية الإنسان وتوقف انطلاقته الثورية .

ولرب معترض يقول أن سارتر أيضا يناهز بحاجة الثوري إلى فلسفة « تعقل وضعه » ، إلى « فلسفة شاملة توضح القضية الإنسانية » ، وتبين « العلاقة بين الإنسان والعالم » ، وتقدم فهما للتاريخ الإنساني . وسارتر عندما يرفض النظرية المادية كفلسفة للثورة ، يقدم لنا مفهومه الوجودي الذاتي عنها . ولكن الفارق هنا ، أن سارتر لا يلزم بفلسفته أحدا ، ويعتبرها طريقة ومحاولة لفهم الواقع الحي للإنسان في مجالاته المتعددة ، ويعتبر أن هذه الطريقة يمكن أن تسير جنباً إلى جنب مع طرق غيرها ، لتغذيها وتتغذى منها ، فتضيف وضوحاً إلى الوضع الإنساني . وسارتر يقتصر في اقتراحاته التي يقترحها للعمل السياسي « الديمقراطي الاشتراكي التقدمي الثوري » ، أن يتم الإلتقاء حول مناهج واضح يرسم طريقاً بعيدة المدى ، حتى لا يخرج بالإنسان من المذهبية الضيقة فيوقعه

في السياسة التجريبية العملية المحضة ، والتي تتحول الى انتهازة تدور في اطار الكسب السياسي الانبي ، فتتسى أهدافها البعيدة وتنحرف عن مشروعها وتخطيها ، وتدور على نفسها وتضال الثورة عن طريقها الصحيح .

ولقد انصب جهد سارتر ، في القسم الاول من بحثه ، على فضح اخطاء المذهب المادي ، في كل ما يتسمى به من نظرة موضوعية ومن علم ومن ديالكتيك ، لينتقل بنا بعد ذلك في القسم الثاني من بحثه ، الى معالجة موضوع فلسفة الثورة ، فينادي بفلسفة تلبى المطالب الثورية كما لبتها « الاسطورة المادية » ، الا انها تفضلها في كونها « وصفا صادقا للطبيعة والعلاقات الانسانية » ، فلسفة تمي وضع الانسان وتقول له بان التاريخ قابل للتوجيه وبأن بمقدور الانسان صنع التاريخ .

لقد استطاع سارتر ان يأتي بانتقادات محكمة للمذهب المادي ولطريقة الماركسيين في التفكير والنقد والرد .

ولقد وفق سارتر ، على نطاق اضيق ، في عرض الموقف الثوري وحاجاته . ولكنه ما ان ينتهي الى المضمون الذي يريد اعطائه لفلسفة الثورة ، حتى يتركنا امام تساؤلات لا تنتهي .

يقول لنا سارتر ان المادية لا تستطيع ان « تفسر حرية الانسان » ولا ان تفسر وعي الثوري لوضعه وتجاوزه له في نظرة حرة للمستقبل ، بل تلفق المادية نظرية تلبى بها الحاجة القائمة لوجود نظرية ... ولكن سارتر عندما ينتقل بنا الى عرض نظريته في الحرية ، وفي اهتمام العامل الآلي لوضعه وحرية ومسؤوليته ، يسير بنا ايضا في طريق خاصة ، فيها الكثير من الوعي والذكاء ، ولكنها تبقى برغم هذا كله ، مقتصرة على تجربة معينة ولا تفسر لنا الواقع الثوري للعمال من كل نواحيه ، وتبقى ايضا نظرية تلبى حاجة سارتر الى تفسير وضع ، أكثر منها نظرية تلبى حاجات

ثورة فعلية او تصلح لاقامة حركة ثورية على أساسها .

ولكن سارتر يستطيع ان يرد علينا بما يؤكد من ان قصده ليس اقامة حركة ، بل توضيح موقف وخلق وعي . وسارتر يمتاز عن اصحاب المذهب المادي في تفكيره ، في انه لا يقدم اسطورة عندما يعوزه الامر ، وفي انه لا يدعي انه كشف الحقيقة كلها ، ولكنه انار وجها من وجوها وكشف نهجا منطقيا للوصول لهذه الحقيقة . فهو لا يرفض اذن الاسطورة المادية ليقعنا في اسطورة الحادية وجودية ، بل يريد منا « هجر كل الأساطير » على حد تعبيره .

وبعد ان نهجر الأساطير ، ما هي الفلسفة التي نأخذ بها وما هي طريقتنا للمعرفة ؟

هذا ما لم يجب عليه سارتر في بحثه عن « المذهب المادي والثورة » جوابا كاملا . وهو يأتي فيما بعد ، فيقول لنا ان الماركسية قد خلقت جوابا عن المعرفة وطريقة في الدراسة والفهم ، وان الوجودية بوجهها الجديد تسمى ايضا لتحري المعرفة على طريقة اخرى ، بدراسة الانسان في أوضاعه وارتباطاته المختلفة ، وان فرويد في تحليله النفسي وطريقته ، قد القى ضوءا على مراحل التكامل النفسي للانسان واثار ذلك في توجيه مصيره ، وان طرائق علم الاجتماع الحديث استطاعت ان تلقي نورا على نواح اخرى من ظروف الانسان وروابطه وعلاقاته الاجتماعية ، وكل هذه الطرق يمكن ان تتبع في سبيل توضيح قضية الانسان للانسان ، ولكنها في تعددها وما تكشفه لا تستطيع ان تستنفذ الوجود كله ، والعقل البشري لا يستطيع ان يفسر ويرر ويعقل كل شيء .

ان الاتجاهات الفكرية التي تختلف في طريقة بحثها وفهمها ، والتي تهدف كلها لخدمة قضية الثورة وتعمل لانجاحها ، لابد لها لكي تكون ثورية فعلا ، من ان تلتقي حول خطة معينة ، وان تقرر خطوات لها ومراحل في

التفكير والعمل . والفكر عند الثوري ، إنما هو بذاته عمل ، إذ « لا يتميز عن الجهد الثوري » وعن ارادته في تغيير العالم . وعلى الفكر الثوري أن « يستنبط وأن يبرز الأفكار الكبرى الموجهة للموقف الثوري » ، وهذا ما لا يستطيعه إلا إذا « وضع نفسه في الحركة الثورية » ، ألا إذا عاش الأفكار في جهد ثوري وربط مصيره بمصير الجماهير الكادحة . وعندنا ثاني الفكرة لا تأملا في العالم ، بل ارادة وجهدا لتبديل العالم ، والفلسفة تصبح هنا عملا ، إذ تجعل المناضل أكثر وعيا لأوضاعه وعمله ، ولكانه في العالم وأهدافه فيه . فالتفكير الثوري تفكير ملتزم ، تفكير اتخذ موقفا : فهو مع الجماهير في نضالها وثورتها ، وبدون هذا لا يمكن أن يكون ثوريا .

ولكن ما هو الموقف الثوري هذا الذي علينا الالتزام به ؟

ما هي حقيقته ومقوماته وحاجاته ، بل ما هو قبل هذا كله ، مفهوم تلك الثورة ومطالبها ؟

إن كلمة **الثورة** تستعمل اليوم كثيرا في الكتابة والخطابة ، وكل يدعيها موقفا له . فهي عند البعض كلمة من تلك الكلمات السحرية الغامضة التي تعنى كل شيء ولا تغيد شيئا ، وهي عند بعض آخر من الناس كلمة تستفز الحماسة دون أن تتقيد بمقيدة أو موقف . وكثيرون يتسمون بالثوريين ، ولا يهدفون إلا لكسب عدد أكبر من الناس لمناصرتهم ، وتأليف الجماهير من حول شعارات عامة غامضة ، تظل مجرد كلمات وشعارات للدعاية دون أن تمتلئ بأي محتوى إنساني بعيد المرامي والأهداف . ولقد حاول الكثيرون تزيف قضية الثورة ومفهومها ، لاختضاعها لمصالح اليمين والرجعية . وجاءت النازية أضخم مثال على طراز من ادعاء الثورة، وتزيفها والانحراف بمفاهيمها الإنسانية .

فما هو مفهوم هذه الثورة الإنسانية عند سارتر وماذا يعنى بها في بحثه وما هو مضمون هذه الثورة وما هي أهدافها ؟

ان سارتر لا يدعى تقديم نظرية جديدة عن الثورة ، بل يقتصر في بحثه على تبني اتجاه لها قائم . ولكن الروح التي يكتبها سارتر ، والمعاني التي يعطيها لهذا الاتجاه ، تشير الى ان المفهوم الذي يريده للثورة ، اغنى واشمل من ذلك الذي يقصر عليه بحثه . وسارتر اذ يناقش هنا المذهب المادي ، يحدد موضوع النقاش بمفهوم واقعي للثورة ، هو بذاته ذلك الذي تبني تمثيله المادية ، وان كان لا يستنفد كل معاني الثورة وكل مراميها .

يقول سارتر : دفعا لكل تخمين والتباس فاننا نتبنى تعريف الثورة بالقول القائل : « يكون ثمة ثورة ، حين يصحب تغير المؤسسات بتغير عميق في نظام الملكية » . فهو يتبنى الأساس الاقتصادي للثورة ، او يعتبر هذا الأساس نقطة استناد . وهو ينطلق من هذا المفهوم ومن هذه النقطة في البداية .

فثورة العصر ثورة اشتراكية ، تربط بتبديل المؤسسات السياسية والاجتماعية والفكرية ، بتبديل عميق تحققه في نظام الملكية ، فتلغي الاستثمار والظلم والاضطهاد ، وتحرر الانسان من كل ما يضيع حريته ويستعبده ، فتجعل الملكية ملكية جماعية ، وتجعل الطبقة العاملة تمتص في ثورتها الطبقات الاخرى وتمثلها ..

ولكن هذه الثورة بحاجة الى اداة تحققها . انها بحاجة الى ثوريين يقومون بهذا التبديل الجذري للمجتمع . فمن هو الثوري ؟ وما هو وضع الثوري وما هي ملامحه وصفاته ؟

من هو الرجل الذي يحمل ضمانه الثورة ، ضمانه اكيدة في وضعه ومصالحته ونزعاته ؟

ان هذا الثوري الاكيد ، هو بغير شك ، الانسان الكادح المضطهد الذي يرتبط بالتبديل الجذري للمجتمع ، بانتمائه وزوال الاضطهاد عنه . فظرف الاضطهاد المحيط بالانسان ، شرط لثوريته . ولكنه ليس بالشرط الكافي ،

فقد يكون الانسان مضطهدا دون أن يصبح ثوريا . وقد تكون هناك مثلا اقلية عنصرية او طائفية مضطهدة في مجتمع من المجتمعات ، ولكنها لأنها اقلية ليست من صلب المجتمع ، ولأن اضطهادها يأتي بالإضافة لوضع وليس اضطهادا أساسيا له جذوره العميقة في صلب المجتمع ، فهي عندما تطالب وتعمل ، فانما تنزع الى الاندماج في المجتمع ولو كان ذلك بالخضوع لشروطه وظروفه القائمة . ان هذه الاقلية تعمل في المجتمعات الحاضرة للاندماج بالطبقة البورجوازية السائدة ، والى التمتع بحقوقها والى التلازم مع اوضاعها ، لا الى قلب وتبديل هذه الاوضاع . انها تريد تبديل اوضاعها هي كاقلية ، وتريد زوال الاضطهاد عنها هي ، لا زوال كل الاضطهاد عن كل المجتمع . فهي تسعى الى التمتع بامتيازات حرمت منها ولا تسعى لانساء الامتيازات الطبقيّة . ومن الأمثلة التي يوردها سارتر أيضا عن انماط من التمرد لا يصح اعتبارها ثورة ، موقف **زعراء الحركات الوطنية** الاقطاعيين ، عندما يتمردون على الاستعمار . فزعماء الاقطاع هنا ليسوا ثوريين ، اذ ان نضالهم وتمردهم يهدفان الى استرداد امتيازاتهم التي سلبهم الاستعمار اياها ، او للحصول على امتيازات جديدة ونفوذ جديد لطبقتهم . ومثل هذه النظرة لا تنفي افادة الحركة الثورية من هذا النضال والتحرر ، فالخلاص من الاستعمار حد من التحرر تستلزمه قضية الثورة ، ولكنه ليس بالثورة وليس كل التحرر . فالثوري الحقيقي « هو في وضع لا يستطيع معه ابدا ان يشارك » في امتيازات جماعة او طبقة . انه ذلك الانسان الذي يرتبط تحرره بتحرر المجتمع كله وبتحرر الناس جميعهم .

فالثوري اذن ، يجب أن يكون مضطهدا وعاملا ، وعاملا واضاع كل شيء وبقي له عمله واضطهاد المتنفذين ، المالكين لادوات عمله . فالعامل هذا انما يرتبط بتبديل شروط حياته ، بتبديل تكوين المجتمع كله .

ووضع الانسان كعامل ، لا يكفى لوحده ليجعل منه ثوريا وليعطيه هذه الهوية . فلكي يصبح العامل ثوريا لابد ان يكون واعيا لوضعه ، مدركا لما يحيط به من ظلم واضطهاد ، وواعيا ان هذا الظلم ليس منزلا ولا محتوما ، وان بمقدوره ان يزيله ويلقى به عن كاهله ، وان يكون هذا العامل واعيا لما يريد ، اي ان يكون قد تجاوز بوعيه الوضع الراهن الى المستقبل ، فارتفع بوعيه فوق وضعه الراهن لينظر اليه من خلال وجهة نظره للمستقبل . ويحلل لنا سارتر هنا على طريقته شروط وظروف هذا الوعي الثوري عند العامل . وهو يلج على ان قدرة العامل هذه على تجاوز ظروفه بوعيه ، شيء اساسي لا يصح اعتبار العامل بدونه ثوريا ، وعلى ان « هذه القدرة على الانفصال عن وضع ما لاتغفل راي فيه ... انما هي ما يسمى بالحرية » . فالمادية ليست اذن ثورية ، لانها لا تستطيع تفسير هذه الحرية وهذا التجاوز ، ولا تضمهما في موضع الاساس للثورة . بل تفسر الثورة على شكل جبري يناقض حرية الانسان في تقرير المصير وصنع التاريخ . واذا كانت المثالية قد ضللت الانسان عن حريته الحقيقية ، بقصر هذه الحرية على الحرية الداخلية للفكر ، او على تلك المفاهيم الميتافيزيقية التأملية للحرية التي جاءت به فلسفاتها ، فان المادية تلغي ايضا حرية الانسان بتقييد هذه الحرية بالاشياء ، وبقيام المذهب المادي على تلك النظرة الحتمية للتاريخ . اذ لو ان الانسان لم يكن حرا ومسؤولا بحريته ، ولو ان كل شيء مقرر تفرضه ظروف خارجة عن ارادة الانسان ، لما كان هناك من معنى للثورة . وان مفهوما كهذا المفهوم «يسمى» الثورة في صميمها « ويعرض لازالة كل مقاومة تسمى لتغيير الواقع » . ومن هنا ندرك ان الماركسية الشيوعية ليست ذلك الوعد الكبير بتحرير الانسان تحريرا كليا ، ولكنها خضوع للتنظيم المفروض ..

ويسر بنا سارتر على هذا النحو ، ليترك على حد تعبيره ، المطالب

الثورية تحدث وترسم « خطوط فلسفة صحيحة الثورة » ، فلسفة « ترفض المادية والتالية معا » وتجاوزهما . ويربط ذلك بمفهوم الحرية يحلل نشوءه عند العامل على الآلة ، الذي أضاع كل شيء ، الا انفصاله عن مجتمع البورجوازيين الأسياد ، والا قدرته على تبديل شيء صغير في عمله ، هذا التبديل الذي سينتهي منه ، عن طريق ممارسته لحرية في تجاوز وضعه والثورة عليه ، الى تبديل المجتمع والعالم .

هذه هي الثورة كما يراها سارتر ، وهذا هو الانتقال من وضع الى وضع جديد تحققه الثورة . انه انتقال عن طريق العنف ، من وضع اجتماعي ضاعت فيه الحريات الانسانية ، الى وضع اجتماعي آخر يقوم على اساس اعتراف الحريات المتبادل بعضها ببعض . فحرية الانسان وحدها هي التي تفسر لنا العنف وتبرره ، كما تفسر لنا الاضطهاد وتبرر الانتقاص عليه ، وتمطي بهذا مفهوما صحيحا للعمل والنضال . فالاشتراكية « لا تنظر الانسان في زاوية من زوايا التاريخ ، كما يترصد لصي يحمل هراوة في ركز من اركان الغابة » ، بل ان الانسان الثوري هو الذي يصنع الاشتراكية . فهي ليست محتومة ولا مضمونة ، وهي انما تحتاج للجهد والنضال ، والى العنف والدم اذا ما لزم الأمر ، وما ذلك الا لانها غير محتومة ولا مضمونة . فالاشتراكية ليست شكلا واحدا نهائيا مخططا ومرسوما قبلها ، ولكنها ستكون على الشكل الذي يصنعه البشر ..

وهذه الحرية التي يتحدث سارتر عنها هي حرية للجميع ، انها « ليست الحرية الفردية » ، بل حرية التضامن ، تضامن الطبقة العاملة جميعها ، للعمل على تحرير المجتمع كله . ان هذه الحرية التي ترفض النزعة الفردية الصرفة ، هي التي تفسر لنا ايضا ضمن ما تفسر ، مجيء البورجوازي الى الحركة الثورية وتضامنه مع الطبقة العاملة . فمثل هذا البورجوازي الثوري لا يأتي للحركة الثورية عن كرم فردي ، وانما يأتيها

عن « طريق الاعتراف بعدم حتمية وجوده » وامتيازاته . يأتى الى الثورة عن ايمان بحريته ، هذه الحرية التي لا تتأكد الا باعتراف الآخرين بها . وهكذا نرى كيف أن بمقدور البورجوازي أن ينسلخ عن طبقته ، وأن يندمج بالحركة الثورية ويربط مصيره بمصيرها . ولكن دعامة الحركة الثورية وضمانتها الاساسية وقاعدتها الراسخة ، انما تبقى في جماهير الشعب الكادحة ، تلك الجماهير التي يرتبط نضالها في سبيل قوتها اليومي ومصالحتها المباشرة وفي سبيل رفع الظلم والاضطهاد عنها ، بقضية خلاص الناس جميعا وانفتاح المجتمع كله من كل ما يشتهه ويبعثه ويضيع انسانيته .

٤ - من نقد المذهب المادي الى نقد العقل الديالكتيكي

« ... المادية التي يريدون مني اختيارها ، نظرية عجيبة تتبدل كما تشاء ... شيء ضخم غامض متناقض ... مذهب يهدم التفكير ... فهل لي ان اطلب من تفكيري ... ان يحطم نفسه ... وان يتنازل عن معاييرهِ وان يتمزق بين النظريات التي لا ينسجم بعضها مع بعض ، وان يفقد حتى الشعور الواضح بذاته ، وان يندفع اندفاع التلمس ، في ركض مدوخ يؤدي الى الايمان ؟

قال باسكال : ارفع ياتك الايمان . الا ان المشروع الذي يتعمده المادي لقريب من هذا كل القرب . ولا شك انه يجب ان وافق طواعية على هذا الركوع ، لو كان على ان ارفع وحدي ، ولو كنت اضمن بهذه التضحية سعادة كل البشر . ولكن المطلوب هنا ، ان يتنازل الناس جميعا عن حقوقهم في حرية النقد ، وان يتنازلوا عن البهامة ، وان يتنازلوا عن الحقيقة . قد يقال ان ذلك كله سيرد لنا فيما بعد . ولكن اين التليل على ذلك ؟ وكيف نستطيع ان اصدق وعدا اوعده به ، باسم مبادئ تهدم نفسها بنفسها ؟ من هنا يبدأ رفض سارتر للمذهب المادي ، لينتهى بسلب المادية صفة

الثورية ، وكان بحث سارتر عن « الذهب المادي والثورة » تعبيرا عن موقف فكري له بعد نهاية الحرب العالمية الثانية عندما نشر بحثه هذا عام ١٩٤٦ ، وابتعته بدراسات انتقادية وتمثيلات مسرحية ، تضرب على مثل هذا المنوال .

ولكن سارتر قال منذ ذلك الحين ، ان بحثه هذا عن المادية والثورة ، لا يناقش الماركسية في تفكير كارل ماركس نفسه ، بل في تفكير الماركسيين الذين اعطوا لانفسهم وحدهم حق هذا النسب وحق التصرف بميراث ماركس ، من أمثال غارودي ، فهو يناقش الماركسية في تفكير انجلز وستالين ومن جرى مجراهما .

وبعد ان نشر سارتر بحثه هذا عام ١٩٤٦ ، ظهرت له مواقف كثيرة في مجالات الفكر والادب ، وفي ميادين العمل والمشاركة الاجتماعية السياسية . وهو اذا ما سار في تفكيره الفلسفي على نحو متكامل ، ومكنه التزامه الثوري الى جانب اخلاصه الفكري للحقيقة ، من ان يتجاوز نفسه في بعض الاحيان ، ومن ان يجحد وينقد من افكاره ، ما جاءت تجربته ، ومعاناته الفكرية من جهة واندماجه الصميمي في أحداث عصره من جهة ثانية ، لتدله على مواطن الضعف أو النقص فيها ، فانه في تفكيره السياسي العملي كان يتأرجح بين النزاع مع الشيوعيين ، الذين اصوله السنة حدادا وجعلوا مهمم مهاجمته والتشنيع عليه وعلى افكاره ما بين عام ١٩٤٥ وعام ١٩٥٠ ، وبين الاقتراب منهم والدفاع عن مواقف لهم وسياسات ، وهذا ما يفسر سكوت الشيوعيين وامتداح بعضهم له ما بين عام ١٩٥١ وعام ١٩٥٦ . وكان شأن سارتر في مختلف هذه المواقف ، شأن كثير من المفكرين اليساريين الاحرار ، الذين يلتقون مع الشيوعية في اهداف تحرير الانسان التي تنادي بها ، ولكنهم يختلفون عن الشيوعية ويختلفون مع الشيوعيين ، فلا تقنعهم قناعاتهم ولا يقرون اساليبهم ولا يرضون تبريراتهم واحكامهم ،

ويرفضون كل الرفض تصسف الشيوعيين وتمصبهم .

فهل تبطل سارتر في مواقفه النظرية وآرائه عما كتبه هنا عام ١٩٤٦ ؟

ان الجواب على هذا السؤال لا يمكن ان يقتصر على كلمة الإيجاب او النفي ، بل جوابه حصيلة خمسة عشر عاما من النضال الفكري قضاها رجل يؤمن بحرية الانسان وبمسؤوليته الكلية عن كل ما يقول وكل ما يعمل ، رجل يؤمن بالالتزام المطلق ، كما يعمل باخلاص للحقيقة ، دون ان يحجم من نقد نفسه وعن التراجع عن أخطائه .

وعندما بدأنا منذ ثلاث سنوات ، بترجمة بحث سارتر هذا ونشره في صحيفة دورية ، واجهنا بعضا من النقد وشيئا من اللوم . فبحث سارتر عن « الشيوعية والسلام » ومشاركته الفعالة في « اتصال السلم » ، وزياراته لدول الديمقراطيات الشعبية ، جعلت البعض يحكمون احكاما ضيقة او مستعجلة على سارتر ، بل لقد ذهب بعض اليمينيين في أوروبا الى تصنيفه بين الشيوعيين ، كما ان بعض المفكرين اليساريين غير الشيوعيين ، كـ **كمرلوبونتي** مثلا في كتابه « مفاهيم الديالكتيك » ، نقدوا بشدة ذلك المنحى في تفكير سارتر .

قال لنا من نقدونا في نشرنا لفصول من بحث سارتر عن المادية والثورة، ان سارتر قد جحد افكاره هذه ، فكيف نوردها اليوم بعدما أوغل صاحبها في البعد عنها ؟ وما كانت تلك الانتقادات لتقنعنا في شيء . فتنبعنا لمواقف سارتر النظرية والعملية ، كان يرسم أمامنا خطا صاعدا في تفكيره ، واذا تعرض هذا الخط للاتواءات وترددات ، فانه يعود وقد زاده التجربة استقامة ووضوحا . وكان متتبعا أفكار سارتر على موعد منذ ذلك الحين، مع كتابه الجديد الذي كان يعده ، والذي نشر بعضا من فصوله في مجلته « **الأزمة الحديثة** » ، حول المنهاج الفكري للبحث النظري ، وكان علينا ان ننتظر صدور هذا الكتاب لنرى ما سيحمله لنا من جديد في تفكير

مؤلفه . واذا ما طال الانتظار قرابة ثلاث سنوات ، فان كتاب سارتر الذي صدر اخيرا وهو يحمل عنوانه الضخم « نقد العقل الديالكتيكي » ، يعطى كثيرا من الاجوبة على الاسئلة التي كان يتردد امامها سارتر عام ١٩٤٦ .

ان سارتر قد تطور في مواجهته للفكر الماركسي . ولكن موقفه في « **الذهب المادي والثورة** » ، مازال موقفا يعبر عن مرحلة من حياته الفكرية ، مرحلة تجاوزها ولكنه لم يدحضها ، لقد كان ذلك الموقف بداية لطرح مشكلة ومعاناة تجريبه ، والانتقادات التي أوردها سارتر يومها مازالت قائمة يؤكدها اليوم وان غير بعض مصطلحاتها . فسارتر مازال على رفضه للذهبية الماركسيين ، ومازال يصر على فضح مخادعاتها . وهو اذا ما سكت عن الاخطاء فترة من الزمن ، مبررا ذلك بضرورات اقتضتها الاوضاع الداخلية لبلاده ، وظروف الطبقة العمالية الثورية ، التي تنتسب اكثريتها في فرنسا للحركة الشيوعية ، واذا ما وجد تبريرا لها في الوضع الدولي ودعوة السلام ، فهو قد عاد بعد افتتاح الستالينية وبعد حوادثبولونيا والمجر ، لبحث وناقش وينقد ، قائلا : **ان علينا ان نتكلم وان نهتك ستر التفصيل ، ان علينا ان نرفع اليوم صوتنا بالنقد او نسكت ابدا .** ويعود سارتر الى الماركسية كمذهبية قائمة فيضعها مجددا في مصاف المثالية الخيالية في مذهبيتها . وهو اذا ما سعى ماديتها الجدلية في بحثه عن « **الذهب المادي والثورة** » اسطورة ، فانه يعود اليوم في كتابه الجديد ليتحدث عنها كمثالية يسارية تقوم الى جانب المثالية اليمينية التي يرفضها الثوري . وما مثالية الماركسية هذه الا حصرها للواقع الحي للانسان في اطار فكرة وتجميد هذه الفكرة مذهبيا ، كما هو الامر في واقع الماركسيين الستالينيين ، وفي ماركسية الدولة في الاتحاد السوفياتي وفي الدول التابعة له . **فسارتر يقول في كتابه الجديد ، عند نقد هاتين النزعتين المثاليتين ، اليمينية واليسارية « ... ان الاولى منهما تستحق هذا الاسم باعتبار**

ما تتضمنه مفاهيمها ، أما الثانية فتستحقه باعتبار كيفية استعمالها اليوم
لمفاهيمها « . . . »

فما الذي تبدل عند سارتر اذن ؟

ان الذي تبدل عند سارتر هو موقفه من تفكير كلول ماركس نفسه ،
وسارتر يروى لنا في كتابه الاخير قصة تطوره الفكري والفلسفي مذ كان
فتيا ، وكيف بدلت منه افكار ماركس والفلسفة الماركسية ، كما يروى
قصة التطور الفلسفي عامة بمفهوم جديد ، ويقدم لنا فلسفة ماركس بهذا
المفهوم ، على انها الفلسفة الحية الوحيدة التي تعبر عن المرحلة التاريخية
لهذا العصر . ويبقى سارتر على خط فاصل ونهائي للتمييز بين الماركسية
كفلسفة وبين ما يصنعه الماركسيون بهذه الفلسفة ومن هذه الفلسفة .
فلنتابع النص الذي اوردنا فكرته الاولى منذ قليل ، يقول سارتر :

« . . . وصحيح ايضا ان الجانب العملي في الماركسية اذ تؤثر في
الجماع ، لا يعكس ابدا او لا يعكس الا قليلا تصلب الجانب النظري فيها .
ولكن الصراع بين العمل الثوري وبين التبرير التقليدي الاسكولائي ، يمنع
الانسان الماركسي ، سواء في البلاد الاشتراكية او في البلاد البورجوازية ،
من ان يصل الى ان يشعر بذاته شعورا واضحا . فمن الخصائص البارزة
التي تميز عصرنا ، ان التاريخ فيه يصنع من غير ان يعرف نفسه .
سيقال ، بلا ريب ، ان الامور كانت تجري دائما على هذا النحو . وهذا
القول كان صحيحا حتى النصف الثاني من القرن الاخير ، او باختصار
حتى ماركس . ولكن الان اعطي الماركسية قوتها وغناها ، هو انها كانت
اكثر المحاولات جنونية لايفصاح التطور التاريخي في جملته . وعلى العكس
من ذلك ، اخذ ظل الماركسية ، منذ عشرين عاما ، يلقى الفموض على
التاريخ . وعلة ذلك ان الماركسية قد كفت عن ان تعيش مع التاريخ
لتحاول بدافع من نزعة مصطنعة وقرطانية ، ان ترجع الحركة الى الهوية . . . »

ومن هنا نرى الحد الذي يضعه سارتر ، بين الماركسية كمذهب راح
يلقى القموض على التاريخ ، وبين الماركسية كفلسفة حية تعبر عن تجربة
العصر ، وتلزم كل فلسفة او عقيدة فكرية اخرى ، ان تتخذ مواقفها
واحكامها الراهنة بمقاييس نفسها مع الماركسية ، وتوضح مفاهيمها
على اساس مفاهيم مقابلة في الماركسية .

وعندما يقول سارتر بفلسفة ميتة وفلسفة حية ، فهو انما ينادي في
الواقع يموت الفلسفة التقليدية ، ليحدد مفاهيم وموضوعات جديدة
للفلسفة . وهو يعتبر الفلسفات التي سبقت هذه المرحلة ، المرحلة التي
تعيشها الماركسية ، كفلسفة ديكرت وكنت وهيجل ، من فلسفات الماضي
الذي ذهب ، وانها قد استنفدت اغراضها بزوال المرحلة التاريخية التي
اقتضتها ، تلك المرحلة من الصراع الانساني والاجتماعي والطبي . وذلك
على اعتبار ان الفلسفة لها دائما وجهها العملي الذي لا يصح اعتبارها
حية بدونه . والفلسفة طريقة تمى بها الطبقة الصاعدة ذاتها ، بينما
تقتات الطبقة المتحدرة من بقايا فلسفات تحاول التسلح بها للوقوف في
وجه التطور والحياة . والطبقة الصاعدة اليوم هي البروليتاريا ، والفلسفة
الماركسية كما يراها سارتر ، هي الفلسفة الوحيدة التي يصح ان تكون
طريقة في وعي هذه الطبقة لذاتها . اما الطبقة البورجوازية فليس لها
اليوم فلسفة حية ، لقد اصبح موقفها من التاريخ موقفا سلبيا ، وهي
تسلح ضد الصعود الثوري الجديد ، بزور التعدد والتشتت في الفلسفة
والعقائد . فالبورجوازية تتفدى من القديم الذي انتهى ، وتتفدى من كل
جديد يعارض ذلك الصعود الثوري . وما هذا الجديد الذي تسلح به
البورجوازية ، بالشئ المبتكر او بالطريقة الجديدة في حقيقته ، بل ما هو
الا زي آخر تأتى لتتزيى به فلسفات جاءت قبل الماركسية ومضت ، او
هو صورة من صور الفكر الذي يعيش على هامش الماركسية ويقنت من
تجربتها .

وسارتر يأتي هنا ليضرب بالمقاييس التقليدية ١ لفلسفة والفلاسفة،
فتصبح الفلسفة عنده تلك المعرفة SAVOIR التي تنصف قبل كل
شيء بجودها وحيويتها :

« ... وعندما تكون فلسفة في ملء حيويتها ، لا يصح تعريفها كشيء
جامد وكوحدة منتهية للمعرفة ، فهي إذ تلك من الحركة الاجتماعية ، إنما
هي بلاتنها حركة تفض بنواجذها على المستقبل ... »

فالفلسفة تصبح هنا ، أفقا من الثقافة الإنسانية ، ولغة مشتركة
لطبقة اجتماعية ، وطبيعية لهذه الطبقة ، وتصبح طريقة في البحث والتقصي
وفي التفسير والعمل ، فهي معرفة جامعة وفكرة منظمة وعدة للهجوم
والصمود . والماركسية هي التي قد نزعته وحدها لان تملأ هذا الوجود
الفلسفي الجديد ، فقد تجاوزت كونها فلسفة جاء بها فرد وبنائها أفراد
وجماعات ، لقد تجاوزت ما أرادوه بها ولها ودخلت في حياة الجماهير ،
وأصبحت فيها وبها ، سلاحا جماعيا للنضال والتحرر .

هناك من يقول بأن الماركسية قد استنفدت أغراضها وانتهت ، وينادون
بتجاوزها وإعادة النظر فيها . ويرد سارتر بأن فلسفة كبرى لا تنتهي ولا
تبلى إذا لم تنته المرحلة التاريخية التي انبثقت عنها ، والضرورات
الاجتماعية التي اقتضتها . فالماركسية لم تنته بل هي مازالت في بداية
نشأتها ، ولكنها أصيبت على أيدي الماركسيين أنفسهم بالتوقف والتصلب
والجمود . « ومع ذلك يجب أن نتفاهم ، فالتصلب هنا ليس شيخوخة
طبيعية ، وإنما تولد عن وضع عالي ذي نموذج خاص . فالماركسية لم
تستنفذ بعد ، بل هي في صيوتها وكأنها لا تزال في مرحلة الطفولة . إنما
تكاد تبدأ نموها ، فهي إذن تنقل فلسفة العصر الذي نعيش فيه ، ولا يمكن
تجاوزها لان الظروف التي ولدتها لم تتجاوز بعد . »

وسارتر في هذا كله يضع خطأ فاصلا بين تلك الماركسية التي يلتقي

معها ، والتي يروى لنا ما كان لافتكارها من أثر في تكوينه وتكوين المفكرين من قبله ، وبين الماركسية الرسمية البيروقراطية ، التي « قتلت المشروع الثوري » ووقفت حيوية التفكير الماركسي ونشاطه ، الذي أصبح على يد ستالين والستالينيين شيئا « تجريبيا لاعقيدة له » ، واصبحت الماركسية « نظرية معحلة » . ويحدثنا سارتر عن عمق تفكير الماركسيين اليوم وعن « الماركسية الكسولة » عندهم ، التي تصنف الناس والحوادث ، دون أن تكشف شيئا جديدا ، ودون أن تفتني من التجارب الجديدة . وهي إذ تنفصل عن الواقع الحي ، لتحصر الواقع في إطار مذهبيتها أو « نظريتها المعحلة » ، تصبح مثالية من نوع جديد ، يسميها سارتر « مثالية اليسار » .

ولكن ، بما أن هناك ماركسية صحيحة وحية ، تعبر عن المرحلة التاريخية ، وبما أن هذه الماركسية تعاني أزمة وتوقفا ، فلماذا لا يتبنى سارتر ميراث هذه الماركسية ، للنهوض بها من عثارها ؟ أي لماذا لا يكون سارتر ماركسيا ولو على طريقته ؟

يطرح سارتر على نفسه هذا السؤال ويجب : « ذلك أننا نعتبر ما يأتي به انجلز وجارودي من تأكيدات ، أن هي إلا مبادئ موجهة وادلة الى مهمات ، أن هي إلا مسائل ، ولا تأخذ بها على أنها حقائق عينية . إذ يبدو لنا أنها لم تتحدد بعد تحديدا كافيا ، وهي لهذا قابلة لتأويلات متعددة ... أنها تتراءى لنا كأفكار منظمة . أما الماركسي المعاصر ، فهو يراها على العكس مما نرى ، يراها واضحة ودقيقة وشاللة . فهي تكون بالنسبة اليه معرفة حاصلة . أننا نعتقد على النقيض من هذا ، بأنه مازال علينا أن نعمل كل شيء . علينا أن نجد الطريقة وأن نكون العلم . »

فطريقة الماركسيين المعاصرين لم تعد صحيحة ولا علمية . « هذه الطريقة لا ترضينا : أنها قائمة على ما هو قبلي وهي لا تستخلص مفاهيمها من التجربة — أولا تستخلصها ، على الأقل ، من التجربة الجديدة التي تحاول حل مضائلها — فهي قد كونت هذه المفاهيم من قبل ، وهي

مؤتمة كل القناعة بحقيقتها ، وهي تعطىها دور الاسس او المخططات
التكوينية : وهدها الاوحد ان تدخل الحوادث والاشخاص او الاعمال
المرموقة ، في قوالب مصنوعة من قبل . . . »

فبأية طريقة يأخذ اذن سارتر ؟

ان سارتر وجودي ، وله مذهبه الخاص في الوجودية . فكيف يوفق
بين رايه في ان الماركسية فلسفة العصر ، وبين احتفاظه بنظرته وطريقته
الوجودية ؟

من اقوال سارتر في كتابه وهو يرد على تحليل لوكش للوجودية
والماركسية : « لقد كنا في آن واحد على قناعة بان المادية التاريخية تقدم
التفسير الوحيد المقبول للتاريخ وان الوجودية تبقى الطريقة الوحيدة
للاقتراب من الواقع اقترابا عينيا . اننى لا ادعي نفي ما في هذا الموقف
من تناقضات : ولكنى اثبت فقط ان لوكش لا يعبر هذا الموقف اي
اتجاه » .

ثم ان الماركسية فلسفة ، اما الوجودية فليست حسب مفهوم سارتر
هذا للفلسفة ، غير ايدولوجيا وطريقة . فسارتر نفسه اذن ، ليس الا
صاحب ايدولوجيا وطريقه . وسارتر الذى يحدثنا في كتابه الاخير ، كيف
« ان فترات التفكير الفلسفى المبدع نادرة » ، ويذكر انه لم يقم منذ القرن
السابع عشر حتى اليوم ان ثلاث مراحل فلسفية من هذا القبيل يسميها
باسماء فلاسفة كبار « فهناك اولا عصر ديكارت ولوك ، وهناك من بعده
عصر كنت و هيغل ، وهناك اخيرا عهد ماركس » ، ان سارتر الوجودي
هذا هو الذى يقول ايضا : « اما اولئك الذين ياتون الى العالم بعد فترات
كبيرة كهذه في تاريخ الفلسفات ، والذين يعمدون الى مذهبها ليس الا ،
والذين يحاولون اكتشاف قارات مازالت مجهولة بطرائق جديدة ، والذين
يطرحون امام النظرية مهمات عملية ويستخدمونها سلاحا للتهديم او

للبناء ، هؤلاء لا يستحقون ان نطلق عليهم اسم فلاسفة ، لانهم يتقلدون دائما من تفكير اولئك العظماء الذين قضوا ... بل اقترح ان نسميهم اصحاب عقائد (ايدولوجيا) ، واذكر هنا اني اعتبر الوجودية ايدولوجيا تعيش على هامش العلم ، وانها بعد ان حاولت ان تعارض العلم باسم الواقع ، تحاول اليوم ان تندمج في العلم .. باسم الواقع الحي »

وعلى هذا الاساس ، ليست الوجودية وحدها ايدولوجيا ، بل ان الماركسية القائمة ، هي ايضا بهذا المعنى ايدولوجيا ، مع الفارق القائم بين الاثنين .

ان سارتر يحدثنا في كتابه عن وجودية الماضي واصولها ، وعن التعارض الذي قام بين كيركجارد وهيغل ، ومبررات قيام وجودية الماضي ، ويحدثنا عن وجودية يرفضها ، ونموذجها تفكير ياسبرس « الماثل » الذي ليس الا انثرا من آثار الماضي ، ليقول لنا في النهاية ان هناك وجودية جديدة لانتقادات من فئات الماضي ، « وجودية تطورت جاتب الماركسية وليس ضدها » ، وهذه هي وجوديته التي يحاول اليوم التأليف بينها وبين مفهوم للماركسية ينادى به هو ، ويرفضه الماركسيون .

فكيف يخرج سارتر من هذه الثنائية ، ولماذا لا يندمج بوجوديته في الماركسية ؟

ان سارتر بعد ان يروى لنا طريقة معاناته للماركسية وثقافتها وتجاربها منذ ان كان طالبا في الجامعة ، يجيبنا : « لقد جذبتنا الماركسية اليها ، وبلغت شيئا فشيئا افكارنا ، وطردت منها كل ما ثبتته معالجات منطق البورجوازية ، ولكنها لم تستطع ان تروى كل ظمنا لفهم العالم ، فليس للماركسية ما نقوله هنا في هذا المجال الخاص الذي وضعنا انفسنا فيه ، وليس لها ما تعلمنا اياه من جديد ، لان الماركسية قد توقفت . »

وكان لهذا التوقف ما كان له في تكوين تلك المذهبية الجامدة : « اما

الوجودية فقد استطاعت ان تتجدد وان تصمد لمواجهة هذا النمط من الماركسية ، وذلك لانها تطالب بالرجوع الى واقع الناس والحوادث ، شأنها هنا شأن كبركجار في الماضي ، عندما وقف موقفه المعارض لهيجل . مع الفارق في ان كبركجار كان يرفض الانسان الهيجلي ، اما اليوم فان الماركسية والوجودية معا ، يضعان الانسان هدفا لهما ، اما الفارق بينهما فهو ان الماركسية قد دغمت الانسان بفكرة ، اما الوجودية فتتحرى عنه اتي وجد ، في العمل او في البيت او في الشارع . »

ان الماركسية كفلسفة حية ، انما هي الفلسفة الوحيدة اليوم ، التي تعطينا محورا للاحداثيات ، يمكننا من تحديد موضع كل فكرة في أي مجال من مجالات العلم ، من الاقتصاد السياسي الى الفيزياء ، ومن التاريخ الى الاخلاق . ولكن هذا لا يبرر ادعاءاتها الكبيرة في شمولها كل شيء . فالماركسية التي تريد إلغاء المصادفة من التاريخ ، وتقديم تفسيراتها لكل ظاهرة وحادثة ، تصبح تبسيطا لا يجوز الوقوف عنده . ويكفي برهانا على ذلك نظرتها لدور الفرد ، وقول **النجار** في هذا المعنى مشهور ، فهي ترى ان نابليون ، اذا ما جاء ، فضمن ظروف اقتضت مجيئه ، ولو لم يات هو بعينه ، لجاه غيره يقوم بمثل ما قام به . وهي تحكم على **فاليري** مثلا بأنه مفكر بورجوازي وكفى ، ولكن هل كل مفكر بورجوازي يمكن أن يكون كفاليري ؟ وهل تستطيع هذه الطريقة في الفهم وحدها ان توضح لنا وضع نابليون كله ؟

ان الماركسية تعطى محورا للقياس ، وطريقة للبحث ، ولكنها لا تستطيع فهم وتفسير كل شيء . وسأترى لا يعنى بذلك التثبيت بالنظرة التي تقول بان هناك في حياة الانسان وفي الكون اشياء لا يمكن ان تدرك ، بل يقول : علينا ان نقرر بان هناك اشياء لم تدرك بعد .

وينتقد سارتر باسهاب الشكل الذي يستخدم به الماركسيون طرق

التحليل التي بين أيديهم ، وبدعم تقده بأمثلة كثيرة من طريقة تفسيرهم للتاريخ وللأثار الكلاسيكية الكبرى في الادب ، ليكشف ضعف هذه الدراسات .

ومثل هذا الضعف في الدراسات الماركسية ، يفسره سارتر بعدم قدرة الماركسية على تمثل الطرق الجديدة للعلوم الانسانية الجديدة ، كعلم الاجتماع الحديث والتحليل النفسي . فالماركسية القائمة بدلا من ان تبين ما في هذه الدراسات والتفسيرات من حقائق ، ترفضها على انها من صنع البورجوازية ، وتبطل من نفسها العلم الشامل الكامل ، لتتخذ امام تلك الدراسات والطرق الجديدة ، موقفا سلبيا ، ولتعمل على هدم كل تلك الاشياء الجديدة الخارجة عنها ، بالرغم من ان « **بمقدور الماركسية الحقيقية الحية ، ليس فقط ضم تلك الدراسات المشتتة التي قام بها التحليل النفسي حتى الآن ، بل انها وحدها القادرة على ان تضمن للتحليل النفسي فعاليتها وجدواه ...** »

اما علم الاجتماع الحديث الذي تهمله الماركسية فان الراسمالين الامريكيين يستفيدون منه فوائد جلي . « **ولكن يجب الا يستغل من ذلك تلك النتيجة السطحية القليلة بان علم الاجتماع هو سلاح يمسد الراسمالين في الصراع الطبقي ، بل على عكس ذلك ، يجب ان يفهم بان هذا العلم انما هو مدين بجدواه الى الحقائق التي يكشف عنها ، وان من الضروري اخذه واقتلعه من يد الراسمالين ليستخدم ضدهم ...** »

هذه النقص في الماركسية ، هي التي تجعل سارتر يتمسك بمقيدته الوجودية ، اذ ان هذه الوجودية ، قادرة على تمثل تلك الطرق والعلوم ، مستفيدة منها كلها في توضيح الموقف الانساني . فالماركسية تنظر الى الانسان « **وكانه لا يوجد قبل ان يقبض اول اجر له ...** » ، اما الوجودية هذه ، فتنظر الى الانسان في مواقفه المتعددة وفي مختلف ظروف حياته وفي كل ارتباطاته الاجتماعية . فالتحليل النفسي كطريقة في البحث والمعرفة تكشف لها آفاقا جديدة من حياة الانسان ، فتدرسه منذ طفولته ، وتفسر تاريخ نشاته النفسية . وعلم الاجتماع بدراساته العامة والاحصائية ،

يلقى نورا على وجود الانسان في اطار علاقات اجتماعية اخرى ، غير علاقته بطبقته ، لان الانسان ليس ابن طبقته وحدها ، بل هو ايضا ابن أسرته وحيه ، وهو قبل ذلك كله ابن قوميته .

وعلى هذا الاساس ، فان وجودية سارتر انما تأتي كطريقة لتسدد العجز وتكمل النقص ، ويبقى لهذه الطريقة كل مبرراتها ، ما دامت الماركسية لم تستطع التظلم على ازمتها ولا الخروج من جمودها .



هذا ما انتهى اليه سارتر ، وكان « المذهب المادي والثورة » ، بداية لطرح المشكلة . ولكننا وقد بدأنا مع سارتر حيث بدأ ، وانتهينا معه الى حيث انتهى اليوم ، نرى أننا في هذا العرض لافكاره ، قد اثرنا من المشكلات والتساؤلات ، أكثر بكثير مما اعطينا من الاجوبة والحلول .

ويبقى السؤال الاساسي وهو ما اذا كانت هذه المسائل والمشكلات التي يطرحها سارتر وغير سارتر من مفكري الغرب التي تعبر عن مواقفهم من الماركسية ، وطرائقهم في معالجة الموضوعات التي يطرحها عليهم مجتمعهم ... ما اذا كانت هذه كلها ، مسائل ومشكلات يصح أن نشغل بها انفسنا ومتقينا ، وما اذا كانت طرائقها والحلول التي تأتي بها ، اشياء تنسجم مع حاجتنا ؟

اننا على قناعة بان الماركسية قد جاءت فلسفة نابعة من صميم مجتمع الغرب ، والمشاكل التي يطرحها تطوره الصناعي وصعود الطبقة العمالية فيه ، ومختلف الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والانسانية التي تحيط بذلك . ونحن على قناعة بان الماركسية والعقائد والنظريات التي تدور في اطارها ، لا تعالج مشاكلنا مباشرة ولا تستجيب كل الاستجابة لحاجتنا ، وهي لا تنظر لوضعنا الا كشيء ملحق بتلك الظروف التي يعيشها الغرب ، وكأنها مجرد صدى له ورد فعل .

ولكننا اذ نعيش اليوم ايضا تجربة انسانية ، واذا نتطلع الى مشاركة

انسانية في المعرفة ، واذ نطمح الصعود بأفكارنا وثقافتنا نحو التلاؤم مع
ارفع مستوى للثقافة الانسانية ، لابد لنا من ان نفهم التجارب الانسانية
الاخرى ، وان نتبنى ميراثها في المعرفة ، وان نأخذ بها من حيث انتهت ،
فنفيد من تجاربها وحقائقها وأخطائها .

اننا نبدا من هنا ، من ان مفكري امتنا العربية هم في بداية تجربة
وفي بداية محاولة لمشاركة انسانية عميقة ، للكشف عن طريق جديد
في الفكر والعمل . واذ يرى هؤلاء المفكرون انفسهم ، في خضم حركة ثورية
عميقة تهز المجتمع العربي كله وتحرك نداءاتها وشعاراتها الشعب العربي
في مختلف اقطاره ، يرون انفسهم مطالبين بأن يقولوا لهذه الثورة ، ما هي
مبرراتها وما هي اهدافها وما هي طريقها . وفي هذا السبيل لابد لنا
من فهم طبيعة تكوين مجتمعنا ، وحقيقة تلك الحركة الثورية ودوافعها .
وللفهم لابد من طريقة ومنهج في البحث والتقصي ، لابد من معرفة ومن فكر
موجه .

ان اماننا طرائق ومناهج عديدة ، كشفت كل واحدة منها حقائق في
فهمها لحياة المجتمعات ولتطور التاريخ . ولنفيد من هذه الطرائق ، لابد
لنا من ان نقف امامها اولا موقف النقد . ونقدنا هذا لا يصح اعتباره
موقفا سلبيا ، بل هو ايجابي مضاعف الايجابية . لانه يريد ان يعرف ،
وان يتميز الحقائق من الاخطاء والانحرافات ، وكل طريقة جديدة ، ما كانت
لها الا مثل هذه البداية . ان موقفنا الناقد ليس رفضا مطلقا ، بل هو
على النقيض من ذلك ، ارادة تبني كل ما هو صحيح وصادق في تلك
الطرائق .

ان القومية العربية ، اذ تريد لنفسها ان تكون ثورية ، ذات اطلالة
انسانية ، وان تشارك مشاركة صميمة في المعرفة الانسانية ، لابد لها من
ان تمرى مما يحاول البعض الصاقه بها من مسلمة وأفكار مسبقة ، لم

تنبع من تجربة انسانية حية ولم تأت نتيجة لطريقة علمية في البحث والفهم ، لنبدأ من النقد ، من نقد نفسها ونقد غيرها . ولا بد للمفكر الذي يطمح لأن يعبر كقومي عربي ، عن تجربة أمته الانسانية وعن وجهة نظر معينة في الحياة والتاريخ ، من أن يبدأ باختيار منهجه وتحديد طريقته في معاناة هذه التجربة والتعبير عنها .

جمال أنلسي



المذهب المادي والثورة^(١)

(١) لقد أخذوا علي عن سوء قصد أنني لم استشهد بماركس في هذا المقال، لذلك أعلن أن ما يشتمل عليه هذا البحث من وجوه النقد لا يتجه إلى ماركس بل إلى الماركسية الماركسية عام ١٩٤٦ أو قولوا أن شتمت إلى ماركس من خلال الماركسية المحدثه الستالينية .

الاسطورة الثورية

شباب هذه الأيام ليسوا من أمرهم في راحة • إنهم لا يعترفون لأنفسهم بما لهم من حق في أن يكونوا شبابا • لكأن سن الشباب ليست مرحلة من مراحل الحياة ، بل ظاهرة طبقية ، وطفولة امتدت أكثر مما يحق أن تمتد ، مهلة يُغنى خلالها أبناء الأسر الوجيهة من المسؤولية ، في حين أن العمال ينتقلون من المراهقة الى الرجولة مباشرة • يبدو أن عصرنا هذا الذي يجنح الى تصفية البورجوازيات الأوروبية ، يصفي أيضا هذه المرحلة المجردة الميتافيزيكية التي قيل دائما « أن عليها أن تنقضي » • ان أكثر تلاميذي القدماء قد تزوجوا في سن مبكرة، وأصبحوا أرباب أسر من قبل أن ينهوا دراستهم ، خجلا من شبابهم ومن هذا الفراغ الذي كان رائجا في الماضي • ومازالوا الى الآن يتلقون من ذويهم في نهاية كل شهر مبلغا من المال ، ولكن هذا المبلغ لا يكفيهم ، فيضطرون الى اعطاء دروس خاصة ، والى القيام ببعض الترجمات ، أو الى أن ينوبوا مناب آخرين في بعض الأعمال • انهم أنصاف عاملين، يمكن تشبيههم بالنساء اللواتي يتفق عليهن أصحابهن من جهة ، وبالعاملات اللواتي يعملن في منازلهن من جهة أخرى • وهم لا يفعلون مثلما كنا نفعل : لا يعشون حيناً من الزمن بالأراء قبل أن يتبنوا رأياً منها : انهم مواطنون وآباء ، انهم يقتنعون في الانتخابات ، فعليهم أن يلتزموا

مبدأ من المبادئ . • ولا شك أن هذا ليس شرا • فمن المستحسن آخر الأمر أن يسألوا الاختيار : فيما أن يكونوا مع الإنسان وإما أن يكونوا عليه ، إما أن يكونوا مع الجماهير وإما أن يكونوا ضدها • ولكنهم إذا اختاروا الشيء الأول تبدأ الصعوبات ، لأنهم يتنعمون عندئذ بأن عليهم أن يجردوا ذاتيتهم • وواضح أنهم إذا حاولوا ذلك ، كانت تدفعهم اليه بواعث ما تزال ذاتية ، لأنهم ما يزالون في داخل أنفسهم ، فهم يستشيرون أنفسهم قبل أن يلقوا بأنفسهم في أليم ، وبهذا تكتسي الذاتية في نظرهم شأنا خطيرا يزداد بازدياد جدتهم في التفكير في هجرها ، فيدركون على ضيق أن تصورهم للموضوعية ما يزال ذاتيا • وهكذا يدورون في أنفسهم دون الانتهاء الى قرار • فاذا قرروا قرروا وعيونهم مغلقة ، ووثبوا الى الماء ، عن نقاد صبر أو من كلال • وليسوا ينتهون عندئذ من الأمر ، فإنه يطلب إليهم بعد ذلك أن يختاروا أحد مذهبين : المادية أو المثالية • إنه يقال لهم : ما من وسط ، فإن لم تأخذوا بهذا المذهب كنتم تأخذون بالمذهب الآخر • ومعظمهم تبدو لهم مبادئ المادية خطأ من الناحية الفلسفية : فهم لا يستطيعون أن يفهموا كيف يمكن أن تولد المادة فكرة المادة ، ولكنهم مع ذلك يرفضون المثالية رفضا عنيفا ، فهم يعرفون أنها أسطورة تستغلها الطبقات المالكة ، ويعرفون أن المثالية ليست فلسفة قوية محكمة بل تفكيرا غامضا وظيفته هي أن يحجب الواقع أو أن يخلطه في الفكرة • ويحييهم الآخرون : « لا قيمة لهذا الذي تقولون • فما دمت قد رفضتم المادية فقد أخذتم بالمثالية رغم أنوفكم ، وإذا كنتم تنفرون مما يلقى الجامعيون من حيل ، فإنكم ضحايا وهم أخفى فأخطر » •

وهكذا تراهم مطاردين حتى في أفكارهم التي تسمم من جذورها ، ويحملون حملا على أن يخلعوا فلسفة يكرهونها ، أو على أن يعتقوا

عقيدة لا يستطيعون أن يؤمنوا بها • ولكنهم يمتنعونها تقيدا بالنظام • لقد فقدوا اللامبالاة التي كانت من خصائص سنهم ، دون أن يحصلوا اليقين الذي يتميز به سن النضج • إنهم لم يقوا طلقاء معدنين للالتزام ، ولكنهم مع ذلك لا يستطيعون أن يلتزموا ؛ فهم يطلون على باب الشيوعية دون أن يجرؤا على الدخول أو على الابتعاد • وليسوا في هذا آثمين : ليس الذنب ذنبهم اذا كان أولئك الذين يدعون الإلتواء الى الديالكتيك ، يريدون اليوم أن يحملوهم على اختيار أحد هيفين ، ويرفضون المركب الذي يمكن أن يضم هذين التقيضين ويطلقون عليه باحتقار اسم الحزب الثالث • والحق أنهم ما داموا صادقين أعرق الصدق ، ما داموا يتمنون قيام النظام الاشتراكي ، ما داموا مستعدين لخدمة الثورة بكل ما أوتوا من قوة ، فإن الوسيلة الوحيدة لمعوتهم هي أن تتساءل معهم هل المادية وهل أسطورة الموضوعية أمران تقتضيهما قضية الثورة حقا ، وهلا يوجد ثمة انفصال بين عمل النائر ومذهبه الفكري ؟ وها أنذا التفت اذن الى المادية أشرع في تمحيصها مرة أخرى •

يبدو أن المسعى الاول الذي تقوم به المادية يهدف الى انكار وجود الله والى انكار الغائية السامية ، والمسعى الثاني الذي تقوم به يهدف الى رد حركات الفكر الى حركات المادة ، والمسعى الثالث يهدف الى ازالة الذاتية برد العالم والانسان معا الى منظومة من الاشياء تربط بينها علاقات شاملة • واني لاستنتج من هذا أن المادية عقيدة ميتافيزيكية وأن الماديين أناس ميتافيزيكيون • ولسوف يستوقفني المعارضون فوراً قائلين أي على خطأ فالماحدون لا كرهون شيئا كرههم للميتافيزيك ، بل انه ليس من المحقق أن الفلسفة تلقى في أنفسهم شيئا من الخطوة ، وها هو السيد نافيل Naville يقول عن المادية الجدلية : « انها اكتشاف تدريجي للتأثيرات المتبادلة في العالم ، وهو اكتشاف ليس سلبيا في شيء ، وانها

هو يتضمن فعالية المكتشف والباحث والمناضل» • ويرى السيد غارودي Caraudy أن المسعى الاول الذى تقوم به المادية يهدف الى انكار أن يكون ثمة معرفة مشروعة في خارج نطاق المعرفة العلمية • وترى السيدة أنطوان Angrand أن ليس في وسع امرئ أن يكون ماديا دون أن يرفض بادئ ذي بدء كل تأمل قبلي •

هذه المطاعن التى توجه للميتافيزيك أمور قديمة جرت بها في القرن الماضي أقلام الفلاسفة-الوضعين • ولكن هؤلاء كانوا أكثر انسجاما مع أنفسهم ، فكانوا يرفضون أن يقطعوا برأي في وجود الله ، لانهم كانوا يعتقدون أن جميع التخمينات التى يمكن اصداها بهذا الصدد لا يمكن التحقق منها • وقد عدلوا مرة واحدة ونهايا عن التساؤل حول علاقات الروح بالجسد ، لأنهم اعتقدوا أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا في هذا الموضوع • ومن الواضح حقا ان الحاد السيد نافييل والسيدة انطوان ليس « التعبير عن اكتشاف تدريجي » وانما هو اتخاذ موقف واضح قبلي في مسألة تتجاوز حدود تجربتنا الى غير نهاية • وهذا

الموقف هو موقعي أنا أيضا ولكننى لم أظن اننى اذ انكر وجود الله آكون أقل استرسالا في الميتافيزيك من لايبنتز Leibniz اذ يسلم بوجوده الله • وانى لأتساءل بصدد المادي الذى يأخذ على المثاليين أنهم اذ يردون المادة الى الفكر يعمدون الى الميتافيزيك ، بأية معجزة يمكن أن يعفى من أن يعمد الى الميتافيزيك حين يرد الفكر الى المادة ؟ ان التجربة لا تقول شيئا في تأييد مذهبه ولا في تأييد المذهب المناقض كذلك ، وانما هي تكتفي بأن توضح الارتباط الوثيق بين ما هو فيزيولوجي وبين ما هو نفسي ، وهذا الارتباط يمكن في الواقع أن يقول ألف تأويل وتأويل • فإذا ادعى المادي أنه على يقين من مبادئه ، فإن هذا اليقين لا يمكن أن يأتيه الا من حدوس قبليّة أو من استدلالات قبليّة ، أي من تلك

التأملات نفسها التي يستنكرها . انى لأفهم الآن أن المادية هي ميتافيزيك
مختلف تحت مذهب وضعي ، ولكنها ميتافيزيك يهدم نفسه بنفسه ، لأنها
اذ تقوض الميتافيزيك من الناحية المبدئية ، تجرد آراءها نفسها من كل
أساس يمكن أن تقوم عليه .

وهي في الوقت نفسه تهدم أيضا المذهب الوضعي الذي تختفي
تحتة . ان تلاميذ كونت Comte الذين يقصرون المعرفة الانسانية على
المعارف العلمية وحدها ، انما يفعلون ذلك تواضعا : فهم يحصرون العقل
الانساني في حدود تجربتنا الضيقة لان هذا العقل انما يبدو مجديا في
هذه الحدود وحدها . لقد كان تقدم العلم بالنسبة اليهم حادثة واقعة ،
ولكنه كان حادثة انسانية : ان العلم ينجح حقا من وجهة نظر الانسان
وفي سبيل الانسان . انهم لم يحرصوا على أن يتساءلوا هل الكون في
ذاته يحتمل هذه النظرية العقلية العلمية او يضمن صحتها ، اذ لو فعلوا
ذلك لكافوا مضطرين الى أن يخرجوا من ذواتهم الانسانية ، ليقارنوا
الكون كما هو بالتصور الذي يمدنا به العلم عن الكون ، وأن يقفوا في
النظر الى الانسان والى العالم موقف الإله . أما المادي فإنه لا يبلغ هذا
المبلغ من الخجل : إنه يخرج من العلم ومن الموضوعية ، إنه يخرج مما
هو انساني ويحل نفسه محل الله الذي يكفر به ، ليتأمل مشهد الكون .
إنه يكتب في هدوء : « إن نظرة المادية الى العالم تعنى فهم الطبيعة كما
هي بدون أي إضافة غريبة عليها » ^(١) إن المقصود هنا ، في هذا النص
الذي يثير الدهشة ، هو حذف الذاتية الانسانية ، هذه « الإضافة الغريبة

(١) — كارل ماركس وفريدريك انجلز : **الألفاظ الكاملة** : لودفيغ
فوردباخ ، الجزء ١٤ صفحة ٦٥١ الطبعة الروسية ، وانى اسوق هذا النص
بمعترض استعماله اليوم ، وسأبين في موضع آخر ان فهم ماركس
للموضوعية كان اعمق من ذلك واغنى كثيرا .

عن الطبيعة » . إن المادي حين ينكر ذاتيته يظن أنه أزالها ، ولكن هذه الحيلة يسهل فضحها : فالمادي من أجل أن يزيل الذاتية يعلن أنه موضوع ، أي مادة علم . ولكنه بعد أن يزيل الذاتية في سبيل الموضوع ، يعتبر نفسه نظرة موضوعية ، بدلا من أن يرى نفسه شيئا بين الأشياء تدافعه حوادث الكون المادي ، ويدعى أنه يتأمل الطبيعة مطلقة . إن ها هنا تلاعبا بالألفاظ بصدد الموضوعية ، فهي تارة تعنى الموضوع المنظور من حيث هو شيء راكن ، وهي تارة تعنى ما لنظرة متحررة من النقائص الذاتية ، من قيمة مطلقة . وهكذا فإن المادي إذ تجاوز كل ذاتية ، وإذ شبه نفسه بالحقيقة الموضوعية الصرفة ، يطوِّف في عالم من الأشياء يسكنه بشر أشياء . حتى إذا ما عاد من رحلته أطلعنا على ما اطلع عليه فقال : « كل ما هو معقول فهو واقع ، كل ما هو واقع فهو معقول . » ترى من أين أتاه هذا التفاؤل العقلي ؟ أنا أفهم أن يأتينا واحد من أتباع كنت Kant فيبدى آراء في الطبيعة ، لأن العقل في نظر أتباع كنت ينشئ التجربة . أما المادي فإنه لا يسلم بأن العالم حصيلة فعاليتنا المنشئة ، بل هو يرى خلافا لذلك أننا نحن حصيلة الكون . فكيف نعرف إذن أن الواقع معقول ما دمنا لم ننشئه وما دمنا لا نمثل منه يوما فيوما الأجزاء صغيرا متناهيا في الصغر . ولقد يستطيع نجاح العلم أن يحضننا على الظن بأن هذه المعقولة محتملة ، ولكن هذه المعقولة تكون عندئذ موضعية سكوفية ، يمكن أن تصدق على مرتبة معينة من الكبر ثم تنهار فيما عدا ذلك الحد صعودا أو هبوطا . فما نراه استقراء متعجلا أو موضوعة ان شئت ، يحيله المادي يقينا من اليقين . انه لا يراوده شيء من شك : العقل عنده في الانسان وخارج الانسان ، وها هي ذي المجلة الكبرى التي تنطق باسم المادية تسمى نفسها بـ « الفكر ، لسان المذهب العقلي الحديث ... » ، ولكن الواقع أن المذهب العقلي المادي

« ينتقل » بالفتاة جدلية يمكن التنبؤ بها ، الى المذهب اللاعقلي ويهدم نفسه بنفسه : فاذا كان الحادث النفسي يحدده الحادث البيولوجي تحديدا صارما ، واذا كان الحادث البيولوجي تحدده حالة العالم الفيزيائية ، فأنا أفهم أن الشعور الانساني يمكن أن يعبر عن الكون كما يعبر معلول عن علته ، لا كما تعبر فكرة عن موضوعها . فكيف يمكن لعقل أسير ، تحكم به الاشياء الخارجية وتسيره سلاسل من الاسباب العمياء ، أن يظل عقلا ؟ كيف يمكنني أن أعتقد بمبادئ استنتاجاتي ، اذا كان الحادث الخارجي هو الذي أودعها في قسي وحده ، واذا كان « العقل قطعة من العظم » على حد تعبير هيجل ؟ وأنى لامور هي حصيلة الظروف وحدها ، أن تكون في الوقت نفسه مفاتيح الطبيعة ؟ انظروا كيف يتحدث لينين عن وعينا ، انه يقول : « ليس الوعي الا انعكاسا للوجود ، وهو في أحسن الاحوال انعكاس صحيح على وجه التقريب . » ولكن من الذي سيقدر ما اذا كانت الحالة الراهنة ، أو الوعي المادي خاصة « هو أحسن الاحوال » ؟ والحق أنه لا بد للجزء أن يكون في داخل نفسه وفي خارجها في آن واحد حتى يستطيع المقارنة ، ولما كان هذا مستحيلا اذا نحن تقيدها بمنطوق هذا الرأي نفسه ، فانا لا نملك أي معيار يمكن أن نتحقق به من صدق الانعكاس الا المعايير الداخلية الذاتية : كانطبق هذا الانعكاس على انعكاسات أخرى وكوضوحه وتميزه وثباته ، وتلك هي المعايير المثالية بعينها . وهي لا تعين حقيقة من الحقائق الا للانسان ، ولما كانت هذه الحقيقة لا ينشأ الانسان كما

يتصور أتباع كنت بل يخضع لها ، فانها لن تكون الا ايمانا لا أساس له وعادة من العادات . ان المادية ، وهي مذهبية حين تؤكد أن الكون يولد الفكر ، ما تلبث أن تصير الى الريبة المثالية . فهي تقرر باحدى يديها ما للعقل من حقوق لا يجوز حدها ، وباليدي الاخرى تنزع عن العقل

هذه الحقوق • انها تهدم المذهب الوضعي بمذهب غفلي قطعي ، ثم تهدم هذا وذاك برأي ميتافيزيكي هو ان الانسان شيء مادي ، ثم تهدم هذا الرأي بنفيها للميتافيزيك أصلا • وهي تناهض الميتافيزيك بالعلم ، ثم تناهض على غير علم منها العلم بمذهب ميتافيزيكي • فاذا نحن لانرى الا ركاما • فكيف أستطيع أن أكون ماديا ؟

سيقال لي أني لم أفقه من الامر شيئا ، وأنى خلطت بين المادية الساذجة التي جاء بها هلفيتيوس Helvétius وهولباخ Holbach وبين المادية الجدلية • سيقال لي ان ثمة حركة جدلية في قلب الطبيعة ، بها تتجاوز الأضداد • سيقال لي أن ثمة حركة جدلية في قلب الطبيعة ، بها الجديد «يصير» بدوره الى ضده ليندمج به في مركب آخر • اني لأرى هنا فورا الحركة الخاصة بالجدل الهيجلي القائم كله على ديناميكية الافكار • اني لاتذكر كيف أن فكرة من الافكار في فلسفة هيجل تستدعى فكرة أخرى ، وكيف أن كل فكرة تنتج ضدها ، وانى لاعرف أن باعث هذه الحركة الواسعة هو الجذب الذي يحدثه المستقبل في الحاضر والذي يحدثه الكل ، حتى قبل أن يوجد ، في الاجزاء • وهذا يصدق على المركبات الجزئية كما يصدق على الكلية المطلقة التي هي أخيرا الروح • ان مبدأ هذا الديالكتيك اذن ، أن الكل يتحكم بأجزائه ، وأن الفكرة تميل من تلقاء ذاتها الى ان تكتمل والى ان تفتتي ، وأن ارتقاء الوعي لا يسير على خط مستقيم كالارتقاء الذي يمضى من العلة الى المعلول ، وانما هو ارتقاء تركيبى متعدد الابعاد ، لان كل فكرة تضم في ذاتها وتتمثل جملة الافكار السابقة ، ولان بنية التصور ليست مجرد تراكم عناصر ثابتة يمكن عند الاقتضاء أن ترتبط بعناصر أخرى لتولد مركبات أخرى ، وانما هي تنظيم له من الوحدة أن بناء الثانوية لا يمكن ان ينظر اليها منفصلة عن الكل دون أن تصبح « مجردة » وأن تفقد طبيعتها •

هذا الجدل نحن قبله بلا عناء حين يكون الامر امر أفكار : فالأفكار
تركيبية بطبيعة الحال . ولكن الماديين يرون أن هيجل Hegel قد قلب
الامر ، وأن هذا الجدل هو في الواقع من شأن المادة . فاذا سألتهم أية
مادة تمنون ، أجابوك ليس ثمة مادتان ، انها المادة التي يتحدث عنها
العلماء . ولكنهم غفلوا عن أن ما يميز هذه المادة انما هو عطالتها .
وعطالة المادة تعني أنها عاجزة عن أن تخلق شيئا بذاتها . انها قاطرة تحمل
على ظهرها حركات ومطاقة ، ولكن هذه الحركات وهذه الطاقة انما
تأتيها دائما من خارجها ، انها تستمدّها وتتخطى عنها . ان عصب كل
ديالكتيك انما هو فكرة الكلية : فالحوادث في الديالكتيك ليست
أبدا مظاهر متفرقة ، واذا حدثت معا فانما يكون ذلك دائما في الوحدة
العليا التي للكل . وهي مرتبطة فيما بينها بعلائق صميّة ، أي أن وجود
أحدها يبدل الآخر في طبيعته العميقة . أما عالم العلم فهو كمي . والكمية
هي قيفض الوحدة الجدلية تماما . والمقدار انما هو وحدة في الظاهر
فحسب . أما الحقيقة فهي أن العناصر التي يتألف منها ليس بين بعضها
وبعض الا علائق اقتران ومعية : انها موجودة معا وكهي . ان الوحدة
العديدية لا تتأثر أي تأثر بوجود وحدة عديدة أخرى معها ؛ انها تظل
ساكنة ومعزولة في قلب العدد الذي تساهم في تكوينه . ولا بد أن يكون
الامر على هذا النحو حتى يمكن العد : ذلك أنه اذا حدث حادثان في
اتحاد صميمي وبديل كل منهما الآخر ، كان يستحيل أن نقول أنهن إزاء
طرفين مستقلين أم طرف واحد . وهكذا لكون المادة العلمية تمثل تحقق
الكمية ان صح التعبير ، فان العلم في مشاغله العميقة وفي مبادئه وفي
مناهجه هو قيفض الديالكتيك . فاذا تحدث عن قوى تنصب على نقطة
مادية ، انصرف همه الاول الى تأكيد استقلالها ، فكل منها تفعل كما
لو كانت وحدها . واذا درس ما تحدثه الاجسام بعضها في بعض من

جذب ، حرص على أن يحدد هذا الجذب من حيث انه علاقة خارجية تماما ، أي حرص على أن يرد هذا الجذب الى تبدل في اتجاه حركاتها وفي سرعة هذه الحركات . وقد يتفق له أن يستعمل كلمة « تركيب » بصدد المركبات الكيميائية مثلا ، ولكنه لا يستعمل هذه الكلمة أبدا بالمعنى الهيجلي : فالاجزاء التي تدخل في المركب تحتفظ بخصائصها ، فاذا اشتركت ذرة من الاوكسجين مع ذرات من الكبريت والهيدروجين لتكون حامض الكبريت او مع الهيدروجين وحده لتكون الماء ، فان ذرة الاوكسجين تظل عين ذاتها ، فلا الماء ولا الحامض كلٌ حقيقي يبدل العناصر التي تكونه أو يتحكم بها ، وإنما هو حالة . وكل ما تبذله

البيولوجيا من جهد ينصب على محاولة رد المركبات الحية المزعومة الى عمليات فيزيائية - كيميائية . وحين يشعر السيد نافيل Naville الذي هو مادي ، بالحاجة الى اقامة سيكولوجيا علمية ، فانه يتجه الى « السلوكية » التي تتصور السلوك الإنساني على أنه مجموعة منعكسات شرطية . اننا لا نلتقي في أي موضع من عالم العلم بكلية عضوية : فاداة العالم هي التحليل ، وهدفه رد المركب الى البسيط في كل ميدان ، وليس ما يصنعه بعد ذلك من اعادة التركيب الا برهانا اختباريا جديدا ، في حين أن من مبادئ الديالكتيكي أن يعد المركبات لا ترد الى عناصر .

نعم ان انجلز Engeels يدعي أن « علوم الطبيعة ... قد برهنت على أن الطبيعة تسير سيرا جدليا لا ميتافيزيكيا ، وأنها لا تتحرك في دائرة هي عين ذاتها الى الأبد ، دائرة تكرر الى غير نهاية ، وانما هي ذات تاريخ حقيقي » .

ويستشهد أنجلز بنظرية دارون دعما لرايه فيقول : « لقد وجه دارون ضربة قاسية الى فهم الطبيعة فهما ميتافيزيكيا حين بين أن العالم

العضوي كله ... انما هو ثمرة تطور يدوم منذ ملايين السنين (١) . «
ولكن من الواضح أولاً أن فكرة قيام تاريخ طبيعي فكرة باطلة : فالتاريخ
لا يتميز لا بالتغير ولا بمجرد تأثير الماضي ، وانما هو يعرف بأنه
استئناف الحاضر للماضي استئنافاً قصدياً : وعلى هذا لا يمكن أن يكون
ثمة الا تاريخ انساني . أضف الى ذلك أن دارون حين برهن على أن
الأنواع يخرج بعضها من بعض ، كانت محاولة التعليل التي جاء بها من
نوع ميكانيكي لادياكتيكي . فهو يفسر الفروق الفردية بنظرية
التغيرات الصغيرة ، ويرى أن كل واحدة من هذه التغيرات ليست ثمرة
« عملية تطورية » بل نتيجة مصادفة ميكانيكية : فمن الناحية الإحصائية ،
لا يمكن في مجموعة من الأفراد تنتمي الى نوع واحد ، الا أن يتغلب
بعض هؤلاء الأفراد على بعضهم الآخر في القامة أو الوزن أو القوة
أو أية صفة أخرى من الصفات الخاصة . وأما تنازع البقاء فلا يمكن
أن ينتج مركباً جديداً ناشئاً عن اتحاد الأضداد : فتنتج عنه نتائج سلبية
سرفة ، لأنه يزيل الضعاف ازالة نهائية . ولكي نفهم هذا الأمر ، يكفي أن
قارن هذه النتائج بالمثل الأعلى ، الجدلي حقاً ، الذي يستهدفه صراع
الطبقات : ففي صراع الطبقات تمتص الطبقة العاملة الطبقة البورجوازية
فتشكلان مجتمعا واحدا لا طبقات فيه . أما في تنازع البقاء فان الأقوياء
لا يزيدون على أن يزيلوا الضعفاء . وأخيراً فإن الميزة التي تهيئها الفرصة
لا تتطور ، وإنما تظل ساكنة وتنتقل بالوراثة دون تبدل . إنها حالة
تتطور ، وليست هي التي تتبدل بدناميكية حركية داخلية لتنتج درجة من
التنظيم أعلى ، وإنما يجيء تغير آخر من تغيرات المصادفة فيضاف اليها
من خارج وتكرر عملية الإزالة تكرراً ميكانيكياً . فهل يجب أن نخلص
(١) انجلز : م . اى دورنك يقلب العلم ، الجزء الاول ، صفحة ٢ ،
الناشر كوست ١٩٣١

من ذلك إلى أن أنجلز كان طائشاً أم إلى أنه كان يعتمد المغالطة ؟
لقد أراد أن يبرهن على أن للطبيعة تاريخاً ، فاعتمد من أجل ذلك على
فرضية علمية تهدف صراحة إلى رد كل تاريخ طبيعي إلى تسلسلات
ميكانيكية . وهل كان أنجلز أقرب إلى الجد حين تحدث عن الفيزياء ؟
يقول : « إن كل تبدل في مجال الفيزياء هو انتقال من الكمية إلى
الكيفية ، اعنى الكمية الحركية - التى لها شكل من الأشكال - الثاوية
في الجسم أو المنتقلة إلى الجسم . وهكذا فحين يكون الماء سائلاً لا يكون
لدرجة الحرارة شأن فيه ، حتى اذا زدنا حرارة الماء أو اهضمناها وصلنا
إلى لحظة تتبدل فيها حالة انسجام الماء ، فيستحيل الماء بخاراً تارة وجليداً
تارة أخرى ... »

ولكن أنجلز يخادعنا هنا . فالبحث العلمي في الواقع ، لا يعنيه
أبداً أن يبين الانتقال من الكمية إلى الكيفية : وإنما هو يبدأ بالكيفية
الحسية التى يتصورها على أنها ظاهر وهمي وذاتي ، ليجد وراءها الكمية
التي يتصورها على أنها حقيقة الكون . إن أنجلز ينظر إلى الحرارة
نظرة ساذجة كأنها تدرك في أول الأمر على أنها كمية صرفة . والواقع
أن درجة الحرارة تبدو في أول الأمر على أنها كمية : فهي تلك الحالة
من الانزعاج أو من الارتياح التي تحملنا على مزيد من التلف بمعطفنا
أو تحملنا خلافاً لذلك على خلعها . وقد أرجع العالم هذه الكيفية
الحسية إلى كمية حين اصطلح على أن يحل محل هذه الإدراكات
الغامضة التي تحصلها حواسنا قياس التمددات المكعبة التي تقرأ على
سائل . واستحالة الماء إلى بخار هي بالنسبة إليه ظاهرة كمية أيضاً ، أو
قل إن شئت أنها لا توجد بالنسبة إليه إلا من حيث هي كمية . فهو
بالضغط إنما يعين البخار - أو بنظرية حركية ترد الضغط إلى حالة كمية

ما (كالوضع والسرعة) تكون عليها ذراته • فلا بد لنا اذن من الاختيار: فإما أن نظل على صعيد الكيفية الحسية : فيكون البخار عندئذ كيفية ، ولكن الحرارة تكون كيفية أيضا ؛ ونحن عندئذ لا هوم بعمل علمي وإنما نشهد تأثير كيفية في كيفية أخرى • وإما أن نعد الحرارة كمية ، وعندئذ يحدد الانتقال من الحالة السائلة الى الحالة الغازية تحديدا علميا من حيث هو تبدل كمي ، أي يحدد بضغط يمكن قياسه واقع على مدك أو بعلاقات بين الذرات يمكن قياسها • فبالنسبة للعالم تولد الكمية الكمية ، والقانون انما هو صيغة كمية ولا يملك العلم أي رمز للتعبير عن الكيفية من حيث هي كيفية • وما يدعى انجاز أنه سير العلم ، ليس الا حركة فكره التي تمضي من العالم العلمي الى عالم الواقعية الساذجة ثم تعود بعد ذلك الى عالم العلم لترتد الى عالم الاحساس المحض • وهبنا تركناه يفعل ما يفعل ، فهل انتقال الفكر هذا جيئة وذهابا يشبه عملية جدلية من قريب أو بعيد ؟ وأين هو التقدم في هذا كله ؟ لنسلم جدلا بأن تغير الحرارة من حيث هو شيء كمي يولد تبديلا كيفيا في الماء : ها قد استحال الماء بخارا • وبعد ؟ انه يحدث ضغطا على صمام ويرفع هذا الصمام ، ثم يخرج الى الهواء ثم يتبرد ثم يعود ماء • فأين هو التقدم ؟

اني لا أرى الا دورة • صحيح أن الماء لم يبق في خزانة بل خرج الى الأعشاب والارض ندى • ولكن باسم أي ميتافيزيك يرون في هذا الانتقال من مكان الى مكان تقديما ؟ (١)

(١) ولا نظن أننا نستطيع الخروج من المأزق اذا نحن تحدثنا عن كميات مشتتة • ان خرافة الكمية المشتتة التي هجرها السيكونفزيائيون قد فضح برغسون منذ مدة طويلة ما تشتمل عليه من الوان الاضطراب والخطا . فالحرارة من حيث هي شيء نشعر به ، انما هي كيفية • ليس جو اليوم

قد يعترض علينا بأن بعض النظريات الحديثة — كنظرية اينشتاين Einstein مثلا — نظريات تركيبية • والمعروف أن مذهب اينشتاين يرى أنه ما من عنصر منعزل : فكل واقع يتعين بالنسبة الى الكون • وثمة أمور تستحق أن تناقش كثيرا في هذا المضمار • وحسبي الآن أن ألاحظ أن المسألة هنا ليست مسألة تركيب ، لأن العلاقات التي نستطيع أن نقرر وجودها بين شتى البنى التي يتألف منها مركب هي علاقات داخلية وكيفية ، في حين أن العلاقات التي تتيح في نظريات اينشتاين تعيين وضع من الأوضاع او كتلة من الكتل تظل علاقات كمية وخارجية •

ثم ان المسألة ليست هنا! فسواء كنا بصدد نيوتن Newton أو ارخميدس Archimède وبصدد لابلاس Laplace أو اينشتاين Einstein فإن العالم لا يدرس الكل العيني للكون ، بل يدرس شروطه العامة المجردة • انه لا يدرس مثلا هذا الحادث الذي يجدد النور والحياة والحرارة ويضمها في ذاته ويسمى بريق الشمس من خلال أوراق الاشجار ذات يوم من أيام الصيف ، وانما يدرس الضوء بوجه عام ، ويدرس الحوادث الحروية ويدرس الشرائط العامة للحياة • إنه لا يدرس في أية حالة من الحالات هذا الانكسار الذي حدث للنور في هذه القطعة من الزجاج التي لها تاريخها والتي يمكن أن تعد بمعنى من المعاني المركب العيني للكون ، وانما يدرس شرائط امكان الانكسار بوجه عام • إن قوام العلم تصورات ، بالمعنى الهيجلي لهذه الكلمة :

← أشد حرارة من جو الامس وانما هو حار حرارة أخرى . وبالعكس ، فان الدرجة التي نقيسها على اساس التمدد المكعب هي مجرد كمية ، ترتبط بها في ذهن العامي فكرة غامضة عن كيفية حسية • وان الفيزياء الحديثة قد أبطلت هذا المفهوم اللتبسي وارجمت الحرارة الى حركات ذرية • فأين هي الشدة اذن ؟ وهل شدة صوت او ضوء الا علاقة رياضية ؟

ولا كذلك الديالكتيك ، فهو في جوهره حركة مفاهيم • ونحن نعلم أن المفهوم عند هيجل ينظم ويضم التصورات بعضها الى بعض في وحدة عضوية حية هي الواقع العيني • فتكون الارض وعصر النهضة والاستعمار في القرن التاسع عشر والنازية ، كل ذلك هو موضوع مفاهيم ؛ أما الوجود والضوء والطاقة ، فهي تصورات مجردة • وقوام الاغتناء الديالكتيكي هو الانتقال من المجرد الى العيني ، أي من التصورات الأولية الى مفاهيم ما تنفك تفتني بازدياد • وهكذا فإن حركة الديالكتيك تسير في اتجاه معاكس لاتجاه سير العلم •

اعترف لي متفشيوعي يوما فقال : «صحيح أن العلم والديالكتيك سيران في اتجاهين متعارضين ، ولكن ذلك يرجع الى أن العلم يعبر عن وجهة النظر البورجوازية وهي تحليلية ، أما الديالكتيك الذي تأخذ به فهو تفكير البروليتاريا نفسه • » لا مانع عندي من سماع هذا الرأي — رغم أن العلم السوفياتي لا يبدو مختلفا في مناهجه عن العلم في الدول البورجوازية — ولكنني أتساءل عندئذ ، لماذا يستعير الشيوعيون من العلم ، ما دام الأمر كذلك ، حججا وبراهين يبنون عليها ماديتهم ؟ إنني أسلم بأن روح العلم مادية في قراراتها ، وها هم أولاء مع ذلك ينعتونها بأنها تحليلية وبورجوازية ، وها هي ذي المواقف تنقلب رأسا على عقب فنرى طبقتين تتصارعان : أولاها وهي البورجوازية مادية وطريقتها في التفكير هي التحليل وعقيدها هي العلم ، والثانية وهي البروليتاريا مثالية وطريقتها في التفكير هي التركيب وعقيدها هي الديالكتيك • ولما كان هناك صراع بين الطبقات فلا بد أن يكون ثمة تمارض بين العقائد فما توجد إحداها مع الأخرى • ولكن الامر ليس كذلك أبدا : اذ يبدو أن البورجوازية التي تستعمل التحليل وترد الأعلى الى الأدنى تبعا لذلك ، مثالية — في حين أن البروليتاريا — التي تفكر تفكيراً تركيبياً

والتي يوجهها ويقودها المثل الأعلى الثوري - مادية ، مع أنها تؤكد
أن المركب لا يرد الى عناصره . فمن ذا الذى يستطيع أن يفهم ؟

لنعد اذن الى العلم الذى قدم بين يدينا براهينه ، بورجوازيًا كان
أم غير بورجوازي . اتنا نعرف ما يقوله لنا عن المادة: فهو يقول عن الشيء
المادي ، انه يحرك من خارج وتحدده حالة العالم بمجموعها، ويخضع لقوى
تأتيه دوماً من غير ذاته ، ويتألف من عناصر يضاف بعضها الى بعض دون
أن يدخل بعضها في بعض وتظل غريبة عنه ، انه خارجي بالنسبة الى ذاته
وأوضح خصائصه احصائية ، وهي ليست الا محصلة الذرات التي تتألف
منها . إن الطبيعة ، كما يقول هيجل في كثير من العمق ، هي حالة
خارجية . فكيف نجد في هذه الحالة الخارجية مكانا لتلك الحركة التي
هي حركة داخلية إطلاقاً ، أعنى الديالكتيك ؟ ألا ترون أن فكرة
التركيب ذاتها تقتضي أن لا ترد الحياة الى المادة وأن لا يرد الشعور
للإنساني الى الحياة ؟ إن بين العلم الحديث ، الذى يحبه الماديون
ويؤمنون به ، وبين الديالكتيك الذى يدعي الماديون أنه أداتهم ومنهجهم ،
انفصالاً هو عين الانفصال الذى لاحظناه منذ هنية بين نزعتهم الوضعية
ونظريتهم الميتافيزيقية : فكل من الأمرين يهدم الآخر . فهم تارة يقولون
لك ، في ذلك الهدوء نفسه ، أن الحياة ليست الا سلسلة معقدة من
الظواهر الفيزيائية - الكيميائية وتارة إنها لحظة من الديالكتيك
الطبيعي لا يمكن ارجاعها . أو هم يحاولون مغالطين أن يقولوا بالأمرين
معاً . وانك لتشعر من خلال حديثهم المضطرب أنهم لقفوا تلك الفكرة
المتلصقة المتناقضة ، فكرة إرجاع مالا يمكن إرجاعه . ان السيد
غارودي يرضيه هذا . ولكنك حين تسمعه يتحدث ، تفاجؤك تأرجحاته .
فهو تارة يؤكد على صعيد التجربة ، أن الحتمية الميكانيكية قد أفضى

زمانها وأن الديالكتيك يجب أن يحل محلها ، وهو تارة أخرى ، حين يحاول أن يعلل ظرفاً عينياً ، يترد الى العلاقات السببية التي تتسلسل على خط مستقيم والتي تقترض أن العلة شيء خارج عن المعلول إطلاقاً . ولعل فكرة السبب هذه ، هي التي تبرز أكثر من شيء آخر ، ذلك الاضطراب الفكري الكبير الذي وقع فيه الماديون . وحين تحدثت السيد نافيل أن يعرف لي في إطار الديالكتيك تلك السببية المشهورة التي يحلو له أن يستعملها اضطرب ولم يحرج جواباً . ولست أستغرب ذلك ! ويطلب لي أن أقول أن فكرة السبب معلقة بين العلاقات العلمية والتركيبات الديالكتيكية . والمادة التي رأينا أنها ميتافيزيكية (تريد أن تعلل بعض الظواهر الاجتماعية ببعضها الآخر ، وتريد تعليل ما هو نفسي بما هو بيولوجي ، وتريد أن تعلل ما هو بيولوجي بالقوانين الفيزيائية - الكيميائية) ، إنما تستعمل الخطة السببية التزاماً لمبادئها . ولكنها لما كانت ترى في العلم تعليل الكون ، فانها تلتفت اليه فتلاحظ على دهشة أن الارتباط السببي ليس علمياً . وابن السبب في قانون جول Joule أو قانون ماريوت Mariotte أين السبب في مبدأ ارخميدس Archimède أو في مبدأ كارنو Carnot ان العلم فسي كثير من الأحيان ، يقرر وجود علاقات تابعة بين الظواهر ويختار المتحول المستقل وفقاً للسهولة . هذا وان من المستحيل قطعاً أن نعبر عن العلاقة السببية الكيفية بلغة رياضية . فان أكثر القوانين الفيزيائية ليست الا صورة توابع من النموذج $E = TA$ (س) . وهناك قوانين أخرى تقرر ثوابت عددية ، وهناك قوانين أخرى ، تبين لنا مراحل ظواهر لا تنقلب ، ولكن دون أن نستطيع أن نقول لنا ان احدى هذه المراحل هي علة المرحلة التي تليها . (فهل نستطيع أن نقول في حالة اقسام الخلية غير المباشر ، إن انحلال النواة هو سبب اقسام خيوط

البروتوبلازما ؟) • وهكذا فإن السببية المادية تظل معلقة في الهواء • ذلك لأن أصلها يرجع الى تلك المحاولة الميتافيزيقية ، أعني ارجاع الروح الى المادة وتعليل ما هو قصي بما هو فيزيائي • وهكذا فإن المادي وقد خيب ظنه فرط قلة ما في العلم من أمور يستطيع أن يدعم بها تعليلاته السببية ، يرتد الى الديالكتيك • ولكن في الديالكتيك فرط كثرة : ان الرابطة السببية تسير على خط مستقيم والعلّة تظل خارجية بالنسبة الى معلولها ؛ أضف الى ذلك أن ليس في المعلول أبدا أكثر مما في العلّة ، والا ظل الباقي دون تعليل بما لما يطمح اليه التعليل السببي • ولا كذلك التقدم الديالكتيكي ، فإنه يتناول الكل : فان كل مرحلة جديدة تلتفت الى مجموع الأوضاع الماضية وتضمها في حضنها • والانتقال من مرحلة الى أخرى يكون اغتناء دائما : فالركب يحتوى دائما على أكثر مما في الموضوع وهيضه مجتمعين • وهكذا فإن العلّة التي يتحدث عنها الماديون لا يمكن أن تستند الى العلم ولا أن تتعلق بأهداب الديالكتيك ، بل هي تظل فكرة عامة وعملية ، وإشارة الى ما تبذله المادية من جهد دائم لكي تمطف كلا من العلم والديالكتيك نحو الآخر وأن تضم بالإكراه منهجين ينفي كل منهما الآخر ؛ انها نموذج التركيب المزيف واستعمالها ينطوى على مغالطة •

ولا يبرز هذا في مكان برونزه في المحاولات التي يقوم بها الماركسيون من أجل دراسة « البنى العنقودية » Les Superstructures • إن هذه البنى العنقودية هي في نظرهم ، بمعنى من المعاني ، انعكاسات لطريقة الإنتاج ، وقد كتب ستالين : « اذا كنا نرى في ظل نظام العبودية ، أفكارا ونظريات إجتماعية بعينها ، وآراء ومؤسسات سياسية بعينها ، بينما نرى غيرها في ظل النظام الاقطاعي ، وبينما نرى غير ذلك أيضا في ظل النظام الرأسمالي ، فان ذلك لا يرجع الى « طبيعة » أو الى « صفات » الأفكار

والنظريات والآراء والمؤسسات نفسها ، بل يرجع الى مختلف شروط الحياة المادية التي تكتنف المجتمع في مختلف مراحل التطور الاجتماعي . فعالة المجتمع ، أي شروط الحياة المادية التي تحيط بالمجتمع ، ذلك هو ما يعين أفكاره ونظرياته وآراءه السياسية ومؤسساته السياسية . » (١)

إن استعمال كلمة « انعكاس » واستعمال كلمة « تعيين » وكذلك الطابع العام الذي يتميز به هذا المقطع من كلام ستالين ، كل ذلك يطلعننا اطلاعا كافيا : اتنا ها هنا في ميدان الحتمية ، فالبنية الفوقية تحملها وتحددها كلها الحالة الاجتماعية التي ليست هي الا انعكاسا لها ؛ ان العلاقة بين طريقة الانتاج والمؤسسة السياسية هي علاقة علة بمعلول . وعلى هذا الاساس تخيل أحد السذج ذات مرة ان فلسفة سبينوزا Spinoza إنما هي الانعكاس الدقيق لتجارة الحبوب في هولندا . ولكن حاجات الدعاية الماركسية تقتضى في الوقت نفسه أن يكون للعقائد نوع من الاكتفاء بذاتها ، وأن يكون لها بدورها تأثير في الوضع الاجتماعي الذي يحددها ؛ ومعنى ذلك على وجه الإجمال ، أن يكون لها نوع من الاستقلال بالنسبة الى البنى الأساسية . لذلك يرتد الماركسيون الى الديالكتيك ويجعلون من البنية الفوقية مركبا ، إن كان ينبع مؤكدا من شرائط الانتاج والحياة المادية ، فإن لطبيعته وقوانين تطوره « استقلالا » واقميا . وها هو ستالين يقول في الكتاب نفسه : « إن الأفكار والنظريات الاجتماعية الجديدة لا تنبثق الا حين يفرض تطور حياة المجتمع المادية ، مهمات جديدة على هذا المجتمع ... فإذا انبثقت أفكار ونظريات اجتماعية كان ذلك يرجع الى أنها ضرورية للمجتمع ، كان ذلك يرجع الى أن حل المشكلات الملحة التي يقتضيها

(١) — ستالين : المادية الجدلية والمادية التاريخية — المطبوعات الاجتماعية — بليريز

تطور الحياة المادية في المجتمع يكون مستحيلا ، ما لم نقيم بما نقوم به من وظيفة التنظيم والتعبئة والتبديل . « إنا نرى في هذا النص أن الضرورة قد أصبحت لها وجه آخر تماما . إذ يوحي هذا النص بأن فكرة من الأفكار إنما تنبثق لأنها ضرورية لتحقيق مهمة جديدة . ومعنى ذلك أن المهمة تستدعي ، من قبل أن تنجز ، الفكرة التي «تسهل» إنجازها .

فالفكرة يفرضها ويحض عليها ، فراغ تأتي الفكرة فتسده . ونحن نرى فعلا أن ستالين يستعمل هذه الكلمة ، كلمة « الحض » ، بعد بضعة أسطر . والحق أن هذا التأثير الذي يحدثه المستقبل ، وهذه الضرورة التي أصبحت هي والغاية شيئا واحدا ، وما تملكه الفكرة من قدرة على التنظيم والتعبئة والتبديل ، كل هذا يعيدنا بداهة الى مجال الديالكتيك الهيجلي . ولكن كيف أستطيع أن أؤمن معا بهذين الرأيين اللذين قال بهما ستالين ؟ هل الفكرة « تحددنا الحالة الاجتماعية » أم « تحض عليها المهمات الجديدة التي يجب إنجازها » ؟ هل علينا أن نعتقد مع ستالين أن « حياة المجتمع الروحية هي انعكاس للواقع الموضوعي ، انعكاس للوجود » ، أي واقع مشتق مستعار ليس له

وجود خاص ؟ أم نقول مع لينين خلافا لذلك بأن « الأفكار تصبح وقائع حية حين تعيش في وعي الجماهير » ؟ هل نحن أمام علاقة سببية تسير على خط مستقيم ، وتعني أن المعلول ليس له تأثير ، أن الانعكاس ليس له تأثير ، أم وأنا أمام علاقة جدلية تركيبية تعني أن المركب الأخير يعود الى المركبات الجزئية التي ولدته ، فيعاقها ويضمها اليه ، وأن الحياة الروحية تبعاً لذلك ، ان كانت تنبع من حياة المجتمع المادية ، فانها تعود اليها وتمتصها كلها ؟ ان الماديين لا يحزمون أمرهم في هذا بل يتأرجحون من أحد الرأيين الى الرأي الآخر . فهم يؤكدون التقدم الديالكتيكي في صعيد التجريد ، ولكن دراساتهم العينية تقتصر في أكثر الأحيان

على التعليقات القديمة التي تشبه تعليقات تين Taine ، أغنى
حتمية البيئة واللحظة التاريخية . (١)

وهناك أكثر من ذلك : فما الذى يعنى على وجه الدقة تصور المادة
هذا الذى يستعمله الجدليون ؟ ان كانوا يستعبرونه من العلم ، كان هو
أفقر تصور ، كان هو التصور الذى ينضم الى تصورات أخرى فيشكل
مفهوما عينا هو المفهوم الأغنى . وهذا المفهوم يضم في النهاية تصور
المادة على أنها احدى بناء ، ولكنه يعطل المادة ولا تعلله المادة . وفي هذه
الحالة يجوز البدء بالمادة من حيث هي تجريد فارغ ، ويجوز أيضا
البدء بالوجود كما يفعل هيغل : والفرق بين الأمرين ليس كبيرا ، وان
كان في وسعنا أن نقول ان بدأ هيغل أحسن اختيارا لأنه أكثر تجريدا .
ولكن اذا كان علينا حقا أن نقلب الديالكتيك الهيجلي وأن « نرده
قائما على قدميه » ، كان علينا أن نسلم بأن المادة التى اختيرت نقطة
بداية للحركة الجدلية ، لا تبدو للماركسيين أفقر تصور بل أغنى مفهوم؛
فهى عندهم الكون كله ، هي عندهم وحدة جميع الظواهر ، وليست
الأفكار ولا الحياة ولا الأفراد الا أشكالا لها ، وهي اذن على الجملة ،
الكلية الكبرى التى قال بها سينوزا . واذا كان الأمر كذلك ، واذا
كانت المادية الماركسية هيض الروح الهيجلية تماما ، وصلنا الى هذه
النتيجة المفارقة وهي أن الماركسية ، من أجل أن ترد الديالكتيك قائما
على قدميه ، جعلت المفهوم الأغنى نقطة البداية . صحيح أن الروح هي
عند هيغل نقطة البداية ، ولكنها كذلك من حيث هي امكان ، من حيث
هي نداء : فالديالكتيك وتاريخه شيء واحد . أما بالنسبة الى الماركسيين
فان المادة الكلية من حيث هي فعل ، هي نقطة البداية ، والديالكتيك
سواء أتناول تاريخ الأنواع أم تطور المجتمعات الانسانية ، ليس الا

(١) الفارق بينهم وبين تين هو انهم يعنون باللحظة طراز الحياة المادية .

صورة التطور الجزئي الذي يطرأ على طرز من طرز هذا الواقع . ولكن الحقيقة هي أنه إن لم يكن هو بعينه نشوء العالم ، ان لم يكن اغتناء مترقيا لم يكن شيئا البتة . لقد أرادت الماركسية أن تفضل على الديالكتيك بانهاضه ، فكالت له الضربة القاضية . ان المرء ليتذكر هنا حكاية الدب الذي أراد أن يخلص صاحبه من ذبابة حطت على آفه وهو نائم فحمل صخرة وهوى بها عليها . لملك تسألني ، فكيف لم يلحظ الماركسيون هذا ؟ والجواب على ذلك أن أصحابنا الماديين قد لفقوا عن « المادة » تصورا متزلقا متناقضا عن عمد . فهي تارة أفقر تجريد ، وهي تارة أخرى أغنى كلية عينية ، وذلك تبعاً لما يحتاجون اليه . وهم يقفزون من هذا الى ذاك قفزاً ويقنعون هذا بذلك ، حتى اذا ضبطوا أخيراً وأصبحوا لا يستطيعون الفرار ، قالوا ان المادية منهج واتجاه في التفكير ، فاذا ما اخرجوا أكثر من ذلك قليلا ، قالوا انها اسلوب في الحياة . ولعلمهم لا يخطئون حين يقولون ذلك ، ولا مانع عندي شخصيا من أن اعتبرها صورة من صور التفكير الذي يحمل الأمور على محل الجد وصوره من صور هروب الإنسان من نفسه . ولكن اذا كانت المادية موقفا انسانيا ، بكل ما يشتمل عليه الموقف الانساني من أمور ذاتية متناقضة عاطفية ، فما ينبغي أن يقدموها لنا فلسفة محكمة وعقيدة تنادي بالموضوعية . لقد رأيت أناسا يتقبلون الى المادية ويدخلون فيها دخولهم في دين الله ؛ ألا إن هذا هو الذاتية لأولئك الذين يستحون من ذاتيتهم . وهي أيضا ولا شك ، غضب أولئك الذين أوذوا في أجسامهم وعرفوا واقع الجوع والأمراض والعمل اليدوي وكل ما يمكن أن يضني انسانا . ونستطيع أن نقول بكلمة واحدة ، إنها العقيدة التي يندفع اليها الإنسان أول ما يندفع . والاندفاع الأول فيه كل المشروعية ، خاصة حين يعبر عن الرد العفوي الذي يرده شخص مضطهد على وضعه — ولكن الاندفاع

الأول ليس بسبب ذلك الاندفاع الصحيح . انه يشتمل على شيء من الحقيقة ولكنه يتجاوز هذه الحقيقة . وأن تواجه المثالية بالواقع الساحق ، واقع العالم المادي ، فليس معنى ذلك بالضرورة أنك مادي . وسنعود الى هذا فيما بعد .

ونريد أن تساءل الآن ، كيف احتفظ الديالكتيك بضرورته حين هبط من السماء الى الأرض ؟ ان الوعي الهيجلي ليس في حاجة الى وضع الفرضية الجدلية ، فهو ليس مجرد شاهد موضوعي يرى نشوء الأفكار من خارج : وانما هو نفسه ديالكتيك . فهو يولد نفسه بنفسه وفقا لقوانين الارتقاء التركيبي ، فلا حاجة به الى أن يفترض الضرورة في الارتباطات : انه هو هذه الضرورة ، انه يعيشها . ويقينه

لا يأتيه من بداعة ما يمكن أن تنتقد قليلا أو كثيرا ، وانما يأتيه من التوحد المترقي بين ديالكتيك الوعي ووعي الديالكتيك . أما اذا كان الديالكتيك يمثل طرزا من تطور العالم المادي ، واذا كان الوعي لا يتوحد كاملا مع الديالكتيك كاملا ، وانما هو « انعكاس الوجود » وثمره جزئية ولحظة من تطور تركيبي ، اذا كان لا يشهد نشوء ذاته من داخل بل تجتاحه من خارج عواطف ونظريات جذورها ليست فيه وانما هو يخضع لها دون أن يولدها ، فانه لا يكون عندئذ الا حلقة من سلسلة بدايتها ونهايتها بعيدتان كل البعد ، فما عساه أن يعرف على وجه اليقين عن هذه السلسلة ، اذا لم يكن هو السلسلة كلها ؟ ان الديالكتيك يولد بعض النتائج ويتابع حركتها ، وفي وسع التفكير حين ينظر في هذه النتائج أن يقول انها تدل على احتمال وجود طرز تركيبي من التطور ، أو يستطيع أيضا أن يضع بعض التخمينات عن النظر في الحوادث الخارجية : ومعنى ذلك أنه لا بد له على كل حال من أن يكتفي باعتبار الديالكتيك فرضية للعمل ، أو منهجا يجب تجربته ويمكن أن يدل نجاحه على صدقه . فكيف يعتبر الماديون أن هذا المنهج في البحث هو بنية الكون ، وكيف

يصرحون بأنهم على يقين من أن « ما صورته المنهج الجدلي من علاقات متبادلة بين الحوادث ، ومن تحديد بعضها بعضا ، انما هو القوانين الضرورية للمادة في حركتها » ^(١) ، في حين أن علوم الطبيعة تستلهم روحا أخرى في البحث وتستعمل مناهج تتعارض كل التعارض مع هذا المنهج ، وفي حين أن علم التاريخ ما يزال يخطو خطواته الاولى ؟ ان ذلك يرجع بداهة الى أنهم حين قتلوا الديالكتيك من عالم الى آخر ، لم يشاءوا أن يتنازلوا عن المزايا التي كانت له في العالم الاول ، فاحتفظوا له بضرورته وبقينه ، بينما جردوا أنفسهم من الوسيلة التي تراقب هذه الضرورة وهذا اليقين . وهكذا أرادوا أن يخلعوا على المادة طراز التطور التركيبي الذي لا ينتمى الا الى الفكرة ، واستعاروا من تفكير الفكرة في ذاتها نموذجا من اليقين ليس له أي محل في تجربة العالم . ولكن المادة تصبح هي نفسها بذلك نفس فكرة : فهي تحتفظ اسميا بكثافتها وعطالتها وخارجيتها ، ولكنها تتمتع بزيادة على ذلك بشيف كامل — ما دام يمكن أن يقطع في عملياتها الداخلية برأي يقيني مبدئي — فهي مركب يتطور باغتناء دائم . ما ينبغي أن يخدعنا الأمر : ليس ثمة ها هنا تجاوز للمادية والمثالية في آن واحد ، ^(٢) فالكثافة والشيف ،

(١) ستالين ، المرجع نفسه ، صفحة ١٣

(٢) — هذا رغم ان ماركس قد ادعى ذلك احيانا . فقد كتب عام ١٨٤٤ انه يجب تجاوز التضاد بين المثالية والمادية ، وحين شرح هنري لوفيفر Henri Lefevre فكرته في كتابه المادية الجدلية قال (ص ٥٣ ، ٥٤) : « ان المادية التاريخية التي عبر عنها تعبيرا واضحا في **الايديولوجيا الألمانية** تتوصل الى وحدة المثالية والمادية التي سبق الاحساس بها والاعلان عنها في مخطوطه عام ١٨٤٤ . » ولكن لماذا يكتب السيد غارودي اذن ، وهو ناطق آخر بلسان الماركسية ، في مجلة الآداب الفرنسية قائلا : « ان سارتر يفرض المادية ويدعي مع ذلك انه يفلت من المثالية ، وها هنا يتجلى غرور هذا المستحيل الا وهو « الاتجاه الثالث ... » ؟ فما اشد اضطراب هذه المقول .

والداخلية والخارجية ، والعطالة والارتقاء التركيبي ، قد الصقت ببعضها الصاقا ، لتكون منها هذه الوحدة الخادعة التي اطلقوا عليها « المادية الجدلية » . فالمادة ظلت المادة التي يكشف عنها العلم ، فليس فيها تزواج متعارضات ، اذ ليس ثمة تصور جديد يذيب هذه التعارضات في نفسه حقا ولا يكون لا المادة ولا الفكرة : اتنا لا نستطيع تجاوز التعارض بأن نختلس لأحد النقيضين صفات النقيض الآخر .

والواقع أنه لابد لنا من أن نعترف بأن المادية حين تدعى بأنها ديالكتيك ، « تنزلق » الى المثالية . فكما أن الماركسيين يدعون أنهم وضعيون ثم يحطمون نزعتهم الوضعية باستعمالهم الميتافيزيك ضمنا ، وكما أنهم ينادون بأنهم عقليون ثم يهدمون هذه النزعة العقلية بمفهومهم عن أصل التفكير ، كذلك فهم ينفون مبادئهم التي هي المادية ، منذ يقررونها ، وذلك برجوع مستر الى المثالية . ^(١) وهذا الاضطراب يعكس في الموقف الذاتي الذي يقفه المادي من عقيدته نفسها : فهو

(١) قد يعترض علي بأنني لم اتحدث عن البنوع المشترك لجميع تبدلات الكون ، الذي هو الطاقة ، وانني بقيت في ميدان ما هو ميكانيكي لا قدر المادية الديناميكية . وجوابي على هذا ان الطاقة ليست واقعا يدرك مباشرة ، وانما هو تصور مصنوع لتعليل بعض الظواهر ، وان العلماء يعرفونها بنتائجها لا بطبيعتها ، وانهم يعرفون في اكثر تقدير ، كما كان يقول بوانكاريه Poincaré ، ان « هناك شيئا يبقى » . هذا الى ان القليل الذي نستطيع تقديمه عنها يتعارض تعارضا صارما مع مقتضيات المادية الجدلية : فكميته الكلية تبقى كما هي ، وهي تنتقل كميات خفية ، وتعاني تدهورا دائما . وهذا المبدأ الاخير بوجه خاص يتناقى مع مقتضيات ديالكتيك يريد ان يفتني في كل خطوة . ويجب ان لا ننسى من جهة أخرى ان الجسم من الاجسام يتلقى دائما طاقته من خارجه (وحتى الطاقة الداخلية للذرة تتلقى) وفي اطار هذا المبدأ العام ، مبدأ العطالة ، انما نستطيع ان ندرس مسائل تماثلات الطاقة . اما ان نجعل الطاقة مركبا للديالكتيك ، فاننا نحيلها عندئذ قسرا الى فكرة .

يدعى أنه على يقين من مبادئه ، ولكنه يؤكد أمورا أكثر من الأمور التي يستطيع أن يبرهن عليها • يقول ستالين : « تسلم المادية ... » ترى لماذا تسلم ؟

لماذا تسلم أن الله غير موجود ، وأن الروح انعكاس المادة ، وأن تطور العالم يتم بصراع بين قوى متناقضة ، وأن ثمة حقيقة موضوعية ، وأن ليس في العالم أشياء تستحيل معرفتها ، بل أشياء لم تعرف بعد ؟ إنهم لا يحيوننا على هذه الأسئلة • ولكن اذا صح أن « الأفكار والنظريات الاجتماعية الجديدة التي تحض عليها مهمات جديدة يفرضها تطور الحياة المادية في المجتمع ، تشق لنفسها طريقا وتصبح ميراث الجماهير الشعبية تعبئا وتنظما ضد القوى المحتضرة في المجتمع ، وتسهل بذلك انهيار هذه القوى التي تعوق تطور الحياة المادية » ، فانه يبدو واضحا أن هذه الأفكار تتبناها الطبقة العاملة لأنها توضح لها وضعها الراهن وحاجاتها ، ولأنها أنجح أداة لها في نضالها ضد الطبقة البورجوازية • يقول ستالين في الكتاب الذي سبق ذكره : « ان افلاس الخياليين ، الشككين منهم والقوضيين والاشتراكيين الثوريين يرجع ، بين ما يرجع اليه من أسباب ، الى أنهم لا يعترفون بالدور الاولي الذي تلعبه شروط الحياة المادية للمجتمع في تطور المجتمع ؛ أنهم يقعون في أحضان المثالية فيقيمون نشاطهم العملي لا على حاجات تطور الحياة المادية للمجتمع ، بل يقيمونه على « برامج مثالية » و « مشاريع شاملة » منفصلة عن الحياة الواقعية التي يعيشها المجتمع ، وذلك بمعزل عن تلك الحاجات وبالرغم منها • ومصدر قوة وحيوية الماركسية - اللينينية هو أنها انما تستند في نشاطها العملي ، على حاجات تطور الحياة المادية للمجتمع ، دون أن تنفصل أبدا عن الحياة الواقعية للمجتمع • » فاذا كانت المادية خير أداة للعمل ، فحقيقتها اذن حقيقة عملية : فهي صادقة

بالنسبة الى الطبقة العاملة لأنها تنجح عن طريقها ، ولما كان يجب أن يتحقق التقدم الاجتماعي على يد الطبقة العاملة ، فهي أصدق من المثالية التي خدمت مصالح الطبقة البورجوازية خلال مدة من الزمان حين كانت طبقة صاعدة ، وأصبحت اليوم تمرقّل تطور الحياة المادية للمجتمع . ولكن حين تمتص الطبقة العاملة أخيرا الطبقة البورجوازية وتحقق المجتمع الذي لا طبقات فيه ، فسوف تنشأ مهمات جديدة « تحض » على ظهور أفكار جديدة ونظريات اجتماعية جديدة : وعندئذ يكون زمان المادية قد اقضى لأن المادية هي تفكير الطبقة العاملة ولأنه لا يعود يومئذ ثمة طبقة عاملة . وهكذا فإن المادية التي أدركت ادراكا موضوعيا على أنها تعبير عن حاجات ومهمات طبقة ، تستحيل الى رأي أي الى قوة تعبئة وتنظيم وتبديل تقاس واقعتها الموضوعية بمقياس قدرتها على التأثير . وهذا الرأي الذي يدعى أنه يقيني ، يحمل في ذاته بذور خرابه لأنه باسم مبادئه نفسها ، يجب أن يعد نفسه حادثة موضوعية ، انعكاس وجود ، موضوع علم ، وهو في الوقت نفسه يهدم العلم الذي عليه أن يحلله وأن يحدده من حيث هو رأي في أقل تقدير . ان الدور Cercle

هنا واضح والمجموع يبقى معلقا في الهواء يتأرجح بين الوجود والعدم الى غير نهاية . والستاليني يخرج من هذا المأزق بالايمان . فاذا كان « يسلم » بالمادية ، فلانه يريد أن يعمل وأن يغير العالم : وحين يندفع الى تحقيق مشروع يبلغ هذا المبلغ من الضخامة ، لا يتسع وقته لان يكون مدققا مسرفا في التدقيق بصدد اختيار المبادئ التي تبرر هذا المشروع . فهو يعتقد بماركس ولينين وستالين ، ويسلم بمبدأ السلطة، ويحتفظ بالايمان الأعمى المطمئن بأن المادية قين . وتؤثر هذه القناعة في موقفه العام ازاء جميع الآراء التي تقترح عليه . فاذا حاصرت عقيدة من عقائده أو رأيا من آرائه العينية ، قال لك انه لا يريد اضاعة وقته

وأن الموقف ملح وأن عليه أن يعمل أولا وأن ينصرف بهمة الى الأمور المستعجلة وأن يعمل للثورة : والوقت سيتسع فيما بعد لاعادة النظر في المبادئ ، أو أن هذه المبادئ ستحل هي نفسها على اعادة النظر فيها ؛ أما الآن فيجب رفض كل اعتراض لانه يعرض للضعف . هذا كله حسن ، ولكن الماركسي حين يعمد الى الهجوم بدوره ، حين ينقد التفكير البورجوازي أو ينقد موقفا فكريا يعمده رجعيا ، فانه يدعى عندئذ أنه يقبض على الحقيقة ؛ واذا المبادئ التي كان يقول لك منذ لحظة أن الوقت لا يتسع للاعتراض عليها ، تصبح دفعة واحدة بدييات ، وتنتقل من صعيد الآراء المفيدة الى صعيد الحقائق . يقول له ان التروتسكين مخطئون ولكنهم ليسوا جواسيس ووشاة للبوليس ، يقول له : أنت تعلم حق العلم أنهم ليسوا كذلك . فيحييك بقوله : بل أنا أعلم حق العلم أنهم كذلك : وليس يعني ما يفكرون فيه ، فالذاتية لا وجود لها ، وانما يعني أنهم من الناحية الموضوعة يلعبون لعبة البورجوازية ويتصرفون كما يتصرف المحرضون والوشاة ، وسيان أن يقوم المرء بدور البوليس على غير شعور منه أو أن يمد له يد المعونة عامدا . فاذا أجبته بأن الامران ليساسيين وأن سلوك التروتسكي وسلوك رجل البوليس لا يتشابهان ، اذا نحن نظرنا للإمر نظرة موضوعية تماما ، قال انهما في الضرر سواء ، فكلاهما يعوق تقدم الطبقة العاملة . فاذا ألححت عليه وبينت له أن عرقلة هذا التقدم لها أشكال شتى ليست متعادلة حتى في نتائجها ، أجابك متعاليا بأن هذه التمييزات لا تعنيه ولو كانت صادقة : لاننا في عصر نضال والموقف واضح والاضاع خاسمة ولا حاجة الى هذه الرهافة الفكرية . فليس على المناضل الشيوعي أن يربك نفسه بمثل هذه الفروق الطفيفة ، وهافن اذن نمود الى فكرة المنفعة : وهكذا يتأرجح هذا القول « التروتسكي جاسوس » بين اعتباره رأيا مفيدا وبين اعتباره حقيقة

موضوعية ، ويظل يتأرجح هذا التأرجح الى غير نهاية^(١) .
هذا الالتباس في مفهوم الماركسي عن الحقيقة ، لا شيء يظهره أكثر
مما يظهره الالتباس في الموقف الشيوعي من العالم . فالشيوعيون ينمون
أنفسهم اليه ، ويستغلون اكتشافاته ويمدون تفكيره النموذج الوحيد
للمعرفة الصادقة ، ولكنهم يظلون دائما على حذر منه . وهم من حيث
أنهم يعتمدون على المفهوم العلمي الصارم عن الموضوعية ، يحتاجون الى
ما يملكه من روح النقد ومن ميل الى البحث والاعتراض ، ومن ذهن نير
يرفض مبدأ السلطة ويلجأ دائما الى التجربة أو الى البدهة العقلية .
ولكنهم في الوقت نفسه يحذرون هذه الفضائل قسما من حيث أنهم
أناس مؤمنون ومن حيث أن العلم يمد النظر في جميع العقائد : فإذاحل
العالم الى الحزب مزاياه العلمية ، وإذا طالب بحق التدقيق في المبادئ ،
أصبح في رأيهم « رجلا مثقفا » فقارنوا عندئذ بين حريته الفكرية الخطرة
التي تعبر عن استقلاله المادي النسبي ، وبين ايمان العامل المناضل الذي
يحتاج بحكم وضعه نفسه الى الايمان بتوجيهات قادته^(٢) .

تلكم هي اذن المادية التي يريدوني على اختيارها : نظرية عجيبة تبديل
كما تشاء ، تبديل اله الاساطير بروتيه فما يمكن أن يقبض عليها ، انها
مظهر ضخم غامض متناقض . فهم يطلبون الي أن أختار اليوم ، بله
حريتي الفكرية وبكل وضوح ذهني ، وما يجب علي أن أختاره بحرية

(١) انني الخص ماقام من احاديث عن التروتسكية مرات كثيرة بيني
وبين مفكرين شيوعيين ، ليسوا من الشيوعيين التكرات . وقد دارت في
جميع الاحوال على النحو الذي اشرت اليه .

(٢) اننا نرى في قضية ليسنكو ، ان العالم الذي كان منذ قليل يؤسس
السياسة الماركسية بدعم المادية ، أصبح من الواجب عليه أن يخضع نفسي
بحونه لمقتضيات هذه السياسة . ها هنا دور فاسد .

ووضوح بواسطة خير ما أملك من تفكير ، انما هو مذهب يهدم التفكير .
 انني أعرف أنه لا شيء يحقق سلامة الانسان كتحرير الطبقة العاملة :
 أعرف ذلك قبل أن أكون ماديا ، بمجرد تفري الوقائع ؛ أعرف أن مصالح
 الفكر تتفق مع مصالح البروليتاريا : لكن هل يوجب على ذلك أن أطلب
 من تفكيري ، الذي قادني الى هذا أن يحطم نفسه ، وهل يوجب على ذلك
 أن أكرهه بعد الآن على التنازل عن معايير وعلى التفكير تفكير امتناعا ،
 وعلى أن يتمزق بين النظريات التي لا ينسجم بعضها مع بعض ، وعلى
 أن يفقد حتى الشعور الواضح بذاته ، وعلى أن يندفع اندفاع التلمس
 في ركض مدوخ يؤدي الى الايمان ؟ قال باسكال : اركع يا تك الايمان .
 الا أن ما يشرع فيه المادي لشيء قريب من هذا كل القرب . ولا شك
 أنه يجب علي أن أوافق طواعية على هذا الركوع ، لو كان علي وحدي
 أن أركع ، ولو كنت أضمن بهذه التضحية سعادة البشر . ولكن المطلوب
 هنا ، أن يتنازل الناس جميعا عن حقوقهم في حرية النقد ، وأن يتنازلوا
 عن البدهة ، أن يتنازلوا عن الحقيقة . قد يقال ان ذلك كله سيرد الينا
 فيما بعد ، ولكن أين الدليل على ذلك ؟ وكيف أستطيع أن أصدق وعدا
 أوعده به باسم مبادئ تهدم نفسها بنفسها . انني لا أعرف الا شيئا واحدا :
 هو علي أن أعطل عقلي منذ اليوم . فهل أنا واقع في هذا الاحراج الذي
 لا يمكن قبوله : فإما أن أخون البروليتاريا لآخدم الحقيقة ، واما أن
 أخون الحقيقة باسم البروليتاريا ؟

إذا نظرت الى الايمان المادي لا من ناحية مضمونه بل من ناحية
 تاريخه ، أي من حيث أنه ظاهرة اجتماعية ، فاني أرى بوضوح أن هذا
 الايمان ليس نزوة لعدد من المفكرين ولا مجرد خطأ وقع فيه فيلسوف .
 انني مهما أرجع الى عهود سحيقة ماضية ، أجد هذا الايمان المادي مرتبطا
 بالموقف الثوري . فان أول من أراد أن يحرر الناس من مخاوفهم ، إن

هذا الذي أراد وهو في عزله أن يزيل نظام الرق ، أعني أبيقور ، كان ماديا . وإن مادية كبار الفلاسفة ومادية « الجمعيات الفكرية » لم تكن مساهمتها ضئيلة في اعداد ثورة عام ١٧٨٩ ، وأخيراً فإن الشيوعيين يستعملون في الدفاع عن نظريتهم حجة تشبه كل الشبه الحجة التي يستعملها الكاثوليكي في الدفاع عن ايمانه فيقولون : « لو كانت المادية خطأ ، فكيف تفسر اذن أنها وجدت الطبقة العاملة ، وأنها أتاحت ادخالها في المعركة ، وانها مكنتنا من تحقيق هذه السلسلة من الانتصارات خلال نصف قرن ، رغم أشد أنواع القمع ؟ » ان هذه الحجة التي تشبه حجج الكنيسة ، والتي تبرهن على الشيء بعدياً عن طريق النجاح ، انما هي ذات دلالة ، لا شك أن المادية هي اليوم فلسفة البروليتاريا بمقدار ما نرى البروليتاريا ثورية ، فهذه العقيدة العابسة الكاذبة ، تحمل أقوى الآمال وأهاها ، ان هذه النظرية التي تنكر حرية الانسان ، قد أصبحت الاداة الاساسية لتحرير الانسان . ومعنى هذا أن مضمونها من شأنه أن « يعمي وينظم » القوى الثورية ، ومعناه أيضا أن ثمة علاقة عتيقة بين وضع طبقة مضطهدة وبين التعبير عن هذا الوضع بمذهب مادي . ولكننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن المذهب المادي فلسفة ، ولا أنه هو الحقيقة من باب أولى .

لا بد للمادية أن تكون مشتملة على بعض الحقائق ولا شك ، من حيث أنها تتيج عملا منسجما ، ومن حيث أنها تعبر عن موقف عيني ، ومن حيث أن ملايين من الناس يجدون فيها أملا ويجدون فيها صورة الظروف التي يعيشون فيها . ولكن ذلك لا يعني أنها صادقة كلها كعقيدة ان الحقائق التي تشتمل عليها يمكن أن يغشيهما الخطأ وأن يفرقا ؛ من الممكن أن التفكير الثوري اذ أراد أن يليي الحاجات المستعجلة ، قد لفتق من أجل تجسيح تلك الحقائق بناء سريما مؤقتا : كذلك الذي يطلق

عليه الخياطون اسم (البروفا) . وفي مثل هذه الحالة تشتمل المادية على أكثر مما يحتاج اليه الثوري . وتشتمل أيضا على أقل مما يحتاج اليه الثوري لأن هذا التجميع المستعمل المكره للحقائق ، يمنها من أن تنسق تنسقا تلقائيا ومن أن تكتسب وحدتها الحقيقية . لا شك أن المادية هي الاسطورة الوحيدة التي تلبي المطالب الثورية ؛ والسياسي لا يمضي لأكثر من ذلك : الاسطورة تفيده وهو لذلك يتبناها . ولكن متى كان مشروعه طويل المدى ، فإن حاجته لا تكون الى أسطورة بل الى الحقيقة . والفيلسوف هو الذي يجب عليه أن ينظم الحقائق التي تشتمل عليها المادية ، وأن يكون شيئا فشيئا فلسفة تلبي المطالب الثورية كما تليها الاسطورة سواء بسواء . وأحسن وسيلة لالتقاط هذه الحقائق أولا من بين الخطأ الفارقة فيه ، هي أن نحدد هذه المطالب بدراسة دقيقة للموقف الثوري . وأن نسير في كل حالة من أول الطريق الذي أوصلها الى تصور الكون تصورا ماديا ، وأن نرى ألم تحرف وتنصرف في كل مرة عن اتجاهها الاول ؟ ولعلنا اذا نحن حررناها من الاسطورة التي تسحقها والتي تحجبها عن ذاتها ، نرسم الخطوط الكبرى لفلسفة تفضل المادية ، بأنها وصف صادق للطبيعة والعلاقات الانسانية .



فلسفة الثورة

كانت خطة النازيين وعملاتهم أن يلبلوا الافكار . فنظام بيتان قد أطلق على نفسه اسم الثورة . وأمعتت الامور في السخف ، حتى قرأنا ذات يوم هذا العنوان الكبير في صحيفة لاجيرب « الصمود ، ذلك هو شعار الثورة القومية » . فيحسن بنا اذن أن نذكر بعض الحقائق الاولى .

انا دفعا لكل تخمين ، سنتبنى التعريف البعدي الذي جاء به أحد المؤرخين ، وهو أن ما تميز ، في تحديد الثورة . يرى هذا المؤرخ : أنه يكون ثمة ثورة ، حين يصحب تغير المؤسسات بتغير عميق في نظام التملك .

نصف اذن بالثورية الحزب أو الشخص ، ضمن الحزب ، الذي نهى أعماله عن قصد ثورة كهذه الثورة . وأول ملاحظة يجب أن نسوقها ، هي أنه ليس في وسع كل انسان أن يكون ثورياً . صحيح أن وجود حزب قوي منظم يهدف الى الثورة ، يمكن أن يجذب اليه أفرادا أو جماعات من أصول شتى ، ولكن تنظيم هذا الحزب لا يمكن أن ينهض به الا أشخاص ينتمون الى وضع اجتماعي معين . وهول بتعبير آخر ، ان الثوري يتسب الى وضع معين . ومن البديهي أن الثوري لا يوجد الا بين المضطهدين ، ولكن ليس يكفي أن يكون امرؤ مضطهدا حتى يريد لنفسه أن يكون ثورياً . انا نستطع تصنيف اليهود بين المضطهدين — وكذلك الاقليات المنصرية في بعض البلاد — الا أن كثيرا من هؤلاء ، مضطهدون داخل الطبقة البورجوازية ، ولما كانوا

يشاطرون الطبقة التي تضطهدهم امتيازاتها ، فانهم لا يستطيعون أن يهتوا تدمير هذه الامتيازات دون تناقض . وعلى هذا الاساس نفسه لن نسمي باسم الثورين أولئك الاقطاعيين الوطنيين في المستعمرات ولا زنوج أمريكا ، رغم أن مصالحهم يمكن أن تتفق مع مصالح الحزب الذي يهيئ الثورة : ذلك لان اندماجهم في المجتمع ليس اندماجا كاملا . فما يطلب به الاولون انما هو العودة الى وضع سابق : انهم يريدون استرجاع قودهم وقطع الروابط التي تربطهم بالمجتمع المستعمر .

وما يتناه زنوج أمريكا واليهود البورجوازيون ، انما هو مساواة في الحقوق لا تقتضي أبدا تبديلا في بنية نظام التملك : انهم لا يريدون أكثر من المشاركة في امتيازات مضطهديهم ، أي أنهم في واقع الامر انما يبحثون عن اندماج اكمل .

أما الثوري فانه في وضع لا يستطيع معه أبدا أن يشارك في هذه الامتيازات ؛ فهو بتحطيم الطبقة التي تضطهده انما يستطيع أن يحصل على ما يطلب به . ومعنى ذلك أن هذا الاضطهاد ، ليس كاضطهاد اليهود أو زنوج أمريكا ، صفة ثانوية على هامش النظام الاجتماعي ، بل هي خلافا لذلك قوام ذلك النظام . فالثوري اذن شخص مضطهد وهو في الوقت نفسه حجر الزاوية في المجتمع الذي يضطهده ؛ أو قل بتعبير أوضح ، انه ضروري لهذا المجتمع من حيث هو مضطهد . أي أن الثوري ينتمي الى أولئك الذين يعملون من أجل الطبقة المسيطرة .

ان الثوري هو بالضرورة مضطهد وعامل ، وهو مضطهد من حيث هو عامل . واتصاف الثوري بهاتين الصفتين ، أعني كونه منتجا ومضطهدا ، كاف لتحديد وضع الثوري ، ولكنه ليس كافيا لتحديد الثوري نفسه . فان عمال الحرير في ليون ، والعمال الذين قاموا باضطرابات أيام حزيران عام ١٨٤٨ ، لم يكونوا ثورين بل مشيرين للاضطرابات : كانوا يقاتلون

لتحسين أحوالهم تحسينا جزئيا لا لتبديل جذري في نظام التملك .
و معنى ذلك أن وضعهم كان مغلقا عليهم وكانوا راضين عنه بوجه الاجمال:
فقدارتضوا أن يكونوا عمالا بالاجرة ، وأن يعملوا على آلات لا يملكونها ،
وكانوا يعترفون بحقوق الطبقة المالكة ويخضعون لآخلاقها ، وكل
ما هنالك أنهم كانوا في قلب حالة لم يتجاوزوها ولم يدركوها ، يطالبون
بزيادة في الاجور . أما الثوري فهو خلافا لذلك ، يعرف بتجاوز الوضع
الذي هو فيه . وهو لكونه يتجاوز هذا الوضع الى وضع جديد كل
الجددة ، يستطيع أن يدركه في مجموعته التركيبية ، أو قل ان كنت تؤثر
ذلك ، انه يوجد لنفسه ككل شامل . وهو اذن ابتداء من هذا التجاوز
الى المستقبل ومن وجهة نظر المستقبل انما يدرك ذلك الوضع . فبدلا
من أن يبدو له ذلك الوضع ، كما يبدو للمضطهد المذعن ، بناء قبليا
ونهائيا ، يبدو له لحظة من الكون لا أكثر . فما دام يريد أن يبدل هذا
الوضع ، فانه ينظر اليه فورا من وجهة نظر التاريخ ، وينظر الى نفسه
على أنه عامل تاريخي . وهكذا فانه منذ الاصل ، وبهذا الوثوب بنفسه
الى المستقبل ، يفلت من المجتمع الذي يسحقه ويرتد اليه ليفهمه : يرى
تاريخا انسانيا هو ومصير الانسان شيء واحد ، والتبديل الذي يحدثه
فيه ان لم يكن هو الغاية ، فهو على الاقل مرحلة أساسية : ويبدو له
التاريخ ارقاء ، ما دام يرى أن الحالة التي يريد أن يتأدى بنا اليها خير
من الحالة التي نحن فيها الآن . وهو في الوقت نفسه يرى العلاقات
الانسانية من وجهة نظر العمل ، لان العمل هو نصيبه ؛ ولما كان العمل ،
الى جانب أشياء اخرى ، صلة مباشرة بين الانسان والكون ، لما كان هو
هيمنة الانسان على الطبيعة وكان في الوقت نفسه نموذجا أوليا للعلاقات
بين الناس ، فهذا العمل اذن اتجاه أساسي في الواقع الانساني ، من شأنه
في وحدة مشروعه بعينه ، أن « يوجد » وأن يوجد في الوقت نفسه

علاقته بالطبيعة وعلاقته بالغير في ترابطهما المتبادل . فالثوري اذ يطالب بتحريره كعامل ، يعلم حق العلم أن هذا التحرير لا يمكن أن يتحقق بمجرد اندماجه هو في الطبقة صاحبة الامتيازات . وانما هو يرغب خلافا لذلك ، أن تصبح علاقات التضامن التي تقوم بينه وبين العمال الآخرين هي بعينها نموذج العلاقات الانسانية . انه يتمنى اذن تحرير الطبقة المضطهدة بأسرها : ان الثوري خلافا للمتمرد الذي يبقى وحيدا ، لا يفهم نفسه الا في علاقات التضامن بينه وبين طبقته .

وهكذا فان الثوري لكونه يعي البنيان الاجتماعي الذي يرتبط به ، يتطلب فلسفة تعقل وضعه ، وبما أن نشاطه يكون خاليا من المعنى اذا لم يتناول مصير الانسانية ، فلا بد لهذه الفلسفة أن تكون شاملة ، أي أن توضح القضية الانسانية توضيحا شاملا . وبما أنه هو نفسه بنية أساسية في المجتمع من حيث هو عامل ، وبما أنه الصلة بين الناس والطبيعة ، فانه لا شأن له بفلسفة لا تعبر قبل كل شيء وفي منزلة القلب منها ، عن العلاقة البدئية بين الانسان والعالم ، أعني تأثير كل منهما في الآخر تأثيرا متسقا . وأخيرا فان هذه الفلسفة تنشأ عن مشروع تاريخي ، ويجب أن تمثل بالنسبة لمن يطالب بها طرازا ما من الفهم التاريخي اختساره ، ولا بد بالضرورة أن تصور مجرى التاريخ على أنه موجه أو على أنه قابل للتوجيه في أقل تقدير . ولما كانت تنشأ من العمل وتعود الى العمل الذي يقتضيها لتسير له السبيل ، فانها ليست تأملا في العالم بل يجب أن تكون هي نفسها عملا . ينبغي أن نفهم من ذلك أنها لا تأتي فتضاف اضميافا الى الجهد الثوري ، ولكنها لا تميز عن هذا الجهد . انها متضمنة في المشروع الاول الذي شرع فيه العامل المنتسب الى حزب الثورة . انها قائمة ضمنا في اتجاه الثوري ، لان كل منهاج يرمي الى تبديل العالم ، لا يمكن أن ينفصل عن نوع من الفهم يكشف عن العالم من وجهة نظر التبديل

الذي يراد تحقيقه فيه . ويجب اذن أن يكون قوام جهد الفيلسوف الثوري ، هو أن يستخرج وأن يبرز الافكار الكبرى الموجهة للموقف الثوري . وهذا الجهد الثوري هو في ذاته فعل ، لانه لا يستطيع أن يستنبط تلك الافكار الا اذا وضع نفسه في الحركة نفسها التي تولدها، أعني الحركة الثورية . وهو فعل أيضا ، من حيث أن الفلسفة متى برزت جعلت المناضل أكثر وعيا لمصيره ولكانه في العالم ولاهدافه .

وهكذا فان التفكير الثوري هو تفكير ذو موقف : انه تفكير المضطهدين من حيث هم يتمردون جماعة على الاضطهاد ؛ وهذا التفكير لا يمكن أن يؤلف من خارج ، ولكنه يمكن متى تألف أن يستعمله المرء وذلك بأن يعيد في ذاته الحركة الثورية وبأن ينظر اليها ابتداء من الموقف الذي منه نبعت . يجب أن نذكر أن تفكير الفلاسفة الذين ينتمون الى الطبقة الحاكمة فعل هو ايضا . وقد بين ذلك نيزان في كتابه كلاب الحراسة . فهذا التفكير يدافع ويحافظ ويرد . ولكن تخلفه عن التفكير الثوري يرجع الى أن فلسفة الاضطهاد تحاول أن تخفي عن نفسها طابعها العملي (براجماتي) : ذلك أنها لما كانت لا تهدف الى تغيير العالم بل الى المحافظة على حالته الراهنة ، فانها تصرح بأنها تتأمل العالم كما هو . فهي تنظر الى المجتمع والى الطبيعة من ناحية المعرفة الصرفة، دون أن تعترف لنفسها بأن هذا الاتجاه يجنح الى الابقاء على حالة الكون الراهنة ، وهي تحاول أن تقنعنا بأننا نستطيع أن نعرف الكون أكثر مما نستطيع أن نبده ، وأن علينا في أقل تهدير اذا نحن أردنا أن نبده ، أن نعرفه أولا وقبل كل شيء . فالنظرية التي تضع المعرفة في المنزلة الاولى تحدث تأثيرا سلبيا كافئا ، اذ تسند الى الشيء ماهية صرفة سكونية ، خلافا لكل فلسفة تنبع عن العمل وتدرك الشيء من خلال العمل الذي يبده باستعماله ؛ ولكن تلك الفلسفة تحمل في ذاتها انكارا للتأثير الذي

تحدثه لانها تؤكد أن للمعرفة المنزلة الاولى ولانها ترفض كل فهم للحقيقة عملي وتجريبي . وانما يتفوق التفكير الثوري لانه ينادي اولاً بالعمل ؛ انه يعني أنه فعل ، واذا كان يقدم نفسه على أنه فهم كلي للكون فذلك لان مشروع العامل المضطهد هو موقف كلي من الكون بأسره . ولكن لما كان الثوري في حاجة الى التمييز بين الحقيقة والخطأ ، فان هذه الوحدة التي لا تنقسم بين التفكير والعمل تقتضي نظرية جديدة مذهبية عن الحقيقة . والمفهوم العملي التجريبي لا يمكن أن يوافقه ، لان هذا المفهوم لا يزيد على أن يكون نوعاً من المثالية الذاتية . ومن أجل هذا انما اخترعت النظرية المادية ، فهي تمتاز على غيرها بأنها ترد التفكير الى أن لا يكون الا شكلاً من أشكال الطاقة الكونية ، وانها تنزع عنه بذلك مسحته الروحانية الغامضة . وهي بالاضافة الى ذلك تصوره في كل حالة من الحالات على أنه سلوك موضوعي كغيره من أنواع السلوك ، أي سلوك تحدده حالة العالم ثم هو يرتد الى هذه الحالة ليليدلها . ولكننا رأينا من قبل أن تصور الفكر على أنه محدد من قبل شيء آخر ، تصور يهدم نفسه بنفسه ؛ وسأبين فيما بعد أن هذا الكلام يصدق على تصور العمل النضالي على أنه محدد من قبل غيره . فليس المقصود اذن أن تلفق أسطورة عن نشوء الكون تصور « التفكير - الفعل » تصوريا رمزياً ، وانما المقصود أن نهجر جميع الاساطير وان نمود الى المطلب الثوري الحقيقي ألا وهو التوحيد بين العمل والحقيقة ، بين الفكر والواقعية . انما نحن في حاجة الى نظرية فلسفية تبين أن حقيقة الانسان هي العمل وأن التأثير في الكون لا يختلف عن فهم هذا الكون كما هو ، أو بتعبير آخر أن العمل هو كشف عن الواقع وتبديل لهذا الواقع في آن واحد^(١) . ولكن الاسطورة المادية كما رأينا ، هي بالاضافة الى

(١) وهذا ما يسميه ماركس « بالمادية العملية » في كتابه « آراء عن فورباخ » . ولكنني اتساءل لماذا يسميه مادية ؟

ذلك تصوير ذو أخيلة للحركة التاريخية ، لعلاقة البشر بعضهم ببعض ، لجميع الموضوعات الثورية ، وذلك كله في اطار نظرية واحدة في الكون . فلا بد اذن أن نعود الى مفاسل الموقف الثوري وأن نفحصها بالتفصيل لنرى ألا تقتضي شيئاً آخر غير ذلك التصوير الاسطوري ، ألا تقتضي بالعكس اقامة فلسفة محكمة ؟

ان كل فرد في الطبقة المسيطرة انسان يحمل حقا الهيا . انه ولد في بيئة قادة ، وهو يقتنع منذ طفولته بأنه ولد من أجل أن يقود ، وهذا

صادق بمعنى من المعاني ، ما دام أهله الذين يقودون قد أنجبوه ليخلفهم . فان ثمة وظيفة اجتماعية تنتظره في المستقبل ، وسينخرط فيها متى بلغ السن التي تؤهله لذلك ، وهي كآنها واقعه الميافيزيائي . لذلك فهو في نظر نفسه شخص ، أي تركيب قبلي يضم الواقع والحق معا . ان أفرانه

ينتظرونه ، وقد هيء ليحل محلهم في الوقت المناسب ، وهو يوجد لانه يملك حق أن يوجد . وهذا الطابع المقدس الذي يتصف به البورجوازي في نظر البورجوازي ، والذي يتجلى في مراسيم الشكر (كالتحية ،

وبطاقات الزيارة ، والتبليغ عن المناسبات السعيدة ، وزيارات التهاني والتعازي ، الى ما هنالك) . وهذا ما يسمونه بالاعتبار الانساني .

ونحن نلاحظ أن عقيدة الطبقة الحاكمة مشبعة كلها بفكرة الاعتبار هذه . فحين يقولون أن البشر « ملوك الخليقة » ، فيجب أن تفهم هذه الكلمة بأقوى معانيها : أنهم الملوك الذين نصبهم الحق الالهي . فالعالم قد خلق من أجلهم ، ووجودهم هو القيمة المطلقة التي يكفى بها كل الاكتفاء الفكر الذي يهب للكون معناه . وهذا ما تعبر عنه في البدء جميع المذاهب الفلسفية التي تؤكد أن الذات قبل الموضوع ، وتؤكد أن نشاط الفكر هو الذي ينشئ الطبيعة . وطبيعي أن يكون الانسان في هذه الشروط كائنا فوق الطبيعة : ان ما يسمى بالطبيعة هو جملة

ما يوجد دون أن يكون له حق أن يوجد .

والطبقات المضطهدة ، هي في نظر الناس المقدسين ، جزء من الطبيعة ؛ فيجب عليها أن لا تقود . ولربما كانت ولادة العبد في « بيت سيده » في المجتمعات الاخرى ، تضفي عليه هو أيضا طابع القداسة : أعني أنه خلق من أجل أن يخدم ، وليكون أمام الانسان ذي الحق الالهي ،

الانسان ذا الواجب الالهي . ولكننا لا نستطيع أن نقول مثل هذا القول بالنسبة للبروليتاريا : فابن العامل الذي ولد في ضاحية بعيدة في قلب الجمهور ، ليس له أي اتصال مباشر بالصفوة المالكة ؛ وليس عليه شخصيا أي واجب ، الا تلك الواجبات التي يحددها القانون ، حتى أنه لا يمنع ، اذا كان يملك تلك « النعمة الخفية » التي يسمونها بالجدارة ، من أن يلحق في بعض الظروف وضمن بعض الحدود بالطبقة العليا ، فيصبح ابنه أو حفيده فيما بعد انسانا ذا حق الهي . وهكذا فانه ليس الا كأننا حيا ، هو أرقى الحيوانات في سلم الكائنات العضوية . لقد أحس جميع الناس بالاحتقار الذي تشتمل عليه كلمة « طبيعي » ، اشارة الى السكان الاصليين في بلد مستعمر . ان صاحب البنك ، وصاحب المصنع ، بل والاستاذ ، الوافدون من البلد المستعمر ، لا يسمون بالسكان الطبيعيين لاي بلد من البلدان : انهم ليسوا طبيعيين البتة . أما المضطهد فهو يشعر خلافا لذلك بأنه طبيعي : ان كل حادث من حوادث حياته يكرر له كل يوم أنه لا يملك حق أن يوجد . ان أبويه لم يلداه لاية غاية بالذات : لقد ولداه مصادفة ، لا لشيء ؛ لقد ولداه في أحسن تقدير لانهما كانا يجهان الاولاد ، أو لانهما أخذوا بدعاية من الدعايات ، أو لانهما كانا يريدان أن ينتفعوا بالميزات التي تمنح للأسر الكثيرة العدد . ما من وظيفة خاصة تنتظره ، واذا صرفه ذووه الى مهنة يتعلمها ، فانهم لا يفعلون ذلك من أجل أن يندروهم لهذه المهنة ، وانما يفعلون ذلك ليتاح له أن يتابع

وجوده هذا الذي لا مبرر له والذي يعيشه منذ ولد . سيعمل من أجل أن يعيش ، وقليل أن يقول إنهم يسلبون ثمرات عمله : فالواقع أنهم يسلبون حتى معنى هذا العمل ، لأنه لا يشعر بالتضامن مع المجتمع الذي من أجله ينتج . فهو يعلم حق العلم ، سواء كان عاملا بسيطاً أو عاملاً فنياً ، انه ليس شخصاً لا يمكن أن يحل محله أحد : بل ان ما يميز العمال هو أن بعضهم يمكن أن يحل محل بعض . ان عمل الطبيب أو القاضي يقدر على أساس الكيفية ، أما عمل العامل « الجيد » فيقدر على أساس الكمية وحدها . ومن خلال ظروف وضعه ، يمي نفسه على أنه فرد من نوع حيواني : هو النوع الانساني . وما ظل على هذا الصعيد ، فان وضعه نفسه يبدو له طبيعياً : فهو يتابع حياته كما بدأها ، مع ترمد مفاجيء من حين الى حين اذا اشتدت وطأة الاضطهاد ، ولكن ذلك التمرد يظل آتياً . أما الثوري فانه يتجاوز هذا الوضع ما دام يريد تبديله ، ومن ناحية ارادة التبديل هذه انما ينظر الى ذلك الوضع . ويجب أن نلاحظ أولاً أنه يريد تبديله من أجل طبقته كلها لا من أجل نفسه فحسب: فلو كان لا يفكر الا في نفسه ، كان في وسعه أن يترك ميدان النوع وأن يصبو الى قيم الطبقة المسيطرة ؛ وهو اذا فعل ذلك ، كان يسلم قبلياً بما لذوي الحق الالهي من طابع مقدس ، وذلك بغية أن يستفيد هو أيضاً من هذا الحق . ولكن لما كان لا يستطيع أن يطالب لكل طبقته بهذا الحق المقدس ، الذي انما يرجع بأسبابه الى اضطهاد يريد هو أن يحطمه ، فان أول خطوة يخطوها هي انكار حقوق الطبقة المتنفذة . ففي نظره ، لا وجود لأناس ذوي حق الهي . انه لم يقاربهم ، ولكنه يدرك أنهم يعيشون وجوداً كوجوده ، في كونه غامضاً لا مبرر له . وهو على خلاف الطبقة المضطهدة ، لا يحاول أن يقصي عن الجماعة الانسانية أفراد الطبقة الاخرى . ولكنه يحاول أولاً وقبل كل شيء أن يجردهم من ذلك المظهر السحري الذي

يجعلهم مهوى الجانب في نظر أولئك الذين يضطهدون من قبلهم . ثم أنه بحركة تلقائية ، ينكر القيم التي بدؤوا بتقريبها . اذ لو كان صحيحا أن الخير الذي يقولون به شيء قبلي ، لتسمت الثورة في جوهرها : ذلك لأن التمرد على الطبقة المضطهدة ، سيكون عندئذ تمردا على الخير بوجه عام . ولكنه لا يفكر في أن يحل محل هذا الخير ، خيرا آخر قبليا ، وذلك لانه ليس في مرحلة البناء : فكل همه الآن هو أن يتخلص من جميع القيم ، ومن جميع قواعد السلوك التي لفتتها الطبقة الحاكمة ، لان هذه القيم وهذه القواعد ليست الا لجاما يلجم السلوك ، ولانها تهدف بطبيعتها الى الابقاء على الحالة الراهنة . وما دام يريد تغيير النظام الاجتماعي ، فلا بد له أولا أن ينبذ الفكرة القائلة بأن العناية الالهية تشرف على اقامة هذا النظام : فما لم ينظر الى هذا النظام على أنه حادثة فحسب ، لا يستطيع أن يأمل في أن يحل محله حادثة اخرى تناسبه أكثر من الاولى . والتفكير الثوري هو في الوقت نفسه انساني النزعة . فقولهم الجازم : نحن أيضا بشر ، هو أساس كل ثورة . وبذلك يقر الثوري بأن مضطهديه هم بشر أيضا . صحيح أنه سيقسو عليهم وسيحاول تحطيم نيرهم ، ولكن لئن كان عليه أن يبيد بعضهم ، فسيحاول دائما أن يقلل هذه الابادة الى ادنى حد ممكن ، لانه في حاجة الى فنيين والى موظفين : لذلك نرى أن أكثر الثورات اراقة للدماء ، قد اشتملت رغم كل شيء على تحالفات ؛ فهي قبل كل شيء امتصاص للطبقة المضطهدة وتمثل لها . فالثوري خلافا لذلك الذي يهجر جماعته ويلتحق بالجماعة الاخرى ، وخلافا للشخص الذي ينتمي الى أقلية مضطهدة ويريد أن ينهض الى مستوى أصحاب الامتيازات وأن يندمج فيهم ، يريد أن ينزل أصحاب الامتيازات اليه منكرًا حقهم فيها . ولما كان شعوره الدائم بعدم ضرورته ، يهينه لان يدرك نفسه على أنه حادث لا مبرر له ، فهو ينظر الى ذوي الحق الالهي

على أنهم مجرد حوادث شبيهة به . فالثوري ليس اذن الانسان الذي يطالب بحقوق ، بل هو خلافا لذلك ، الانسان الذي يحطم فكرة الحق نفسها ويمدها ثمرة للمادة والقوة . ونزعة الانسانية لا تقوم على فكرة الاعتبار الانساني ، بل هي بالعكس تنكر أن يكون للانسان أي اعتبار خاص ، والوحدة التي يريد أن تضم جميع رفاقه وأن تضمه هو أيضا ، ليست وحدة المملكة الانسانية بل هي وحدة النوع الانساني . ان هناك نوعا انسانيا ، وجد وجودا غير محتوم ودون مبرر ، وقد تأدت به ظروف تطوره الى نوع من عدم التوازن الداخلي ؛ ومهمة الثوري هي أن يجعله يهتدي الى توازن أقرب الى المعقولة ، يتجاوز حالته الراهنة . فكما انطوى النوع على الانسان ذي الحق الالهي وامتصه ، كذلك تنطوي الطبيعة على الانسان وتمتصه : ان الانسان حادثة طبيعية ، وان الانسانية نوع بين أنواع كثيرة . بهذه الطريقة وحدها يرى الثوري أنه يستطيع الافلات من تزييفات الطبقة صاحبة الامتيازات : فالانسان الذي يعد نفسه طبيعيا لا يمكن بعد ذلك أن يضل عن طريق اللجوء الى الاخلاق القبلية .

وهنا تأتي المادية لتقدم له مساعدتها ؛ انها ملحة الواقع . صحيح أن العلائق التي تقوم في العالم المادي ضرورية ، ولكن الضرورة تظهر في قلب جواز بدئي . واذا كان الكون موجودا ، فان تطوره وتعاقب حالاته يمكن أن تضبط بقوانين . ولكن وجود الكون ليس ضرورة لا ولا الوجود بوجه عام ، وجواز الكون يتسرب من خلال جميع العلائق ، حتى من أشدها احكاما وصرامة ، الى كل حادثة بالذات . فكل حالة تتحكم فيها حالة سابقة من خارج ، يمكن تبديلها بالتأثير في عللها . والحالة الجديدة طبيعية كالحالة السابقة ، لا تزيد عليها في ذلك ولا تقل عنها ، اذا كنا نعني بذلك أنها ليست قائمة على حقوق وأن الضرورة نسبية لا أكثر . وفي الوقت نفسه ، وما دام يراد حبس الانسان في العالم ،

فإن المادية تمتاز على غيرها في أنها تقترح أسطورة فجأة عن أصل الانواع تخرج الاشكال الحية المعقدة من الاشكال البسيطة. وليست المسألة هنا مسألة إحلال العلة محل الغاية في كل حالة فحسب ، بل إعطاء صورة مبتدلة عن عالم محل فيه العلل محل الغايات في كل مكان . أما أن المادية قد قامت دائما بهذه الوظيفة ، فذلك ما يتضح لنا من موقف أول وأسدج كبار الماديين : إن أبيقور يعترف بأن عددا لانهاية له من التعليقات المختلفة يمكن أن يكون صادقا صدق المادية ، أي أن يفسر الظاهرات تفسيراً صحيحاً ؛ ولكن أبيقور يتحدى أن يكون بين جميع هذه التعليقات تعليل يعزى الانسان من مخاوفه تحريراً أكمل . والخوف الاساسي الذي يشعر به الانسان ، خاصة اذا كان متألماً ، ليس خوفه من الموت ولا من وجود إله قاس ، وإنما هو الخوف من أن تكون الظروف التي يعيش فيها قد وجدت واستمرت لغايات فوق الطبيعة لا يمكن معرفتها : ذلك أن كل جهديذله من أجل تبديلها سيكون عندئذٍ إثماً وعبثاً ؛ وبذلك يتسرب يأس واضح حتى الى أحكامه فيمنعه من أن يتمنى الإصلاح بل ومن أن يتصوره .

لقد رد أبيقور الموت الى حادث عادي اذ جرده من ذلك المظهر الاخلاقي الذي كان يضيفه عليه توهم وجود محاكم تحت الارض ؛ فهو لم يبدد الاشباح ولكنه جعلها ظاهرات فيزيائية فحسب ؛ إنه لم يجزؤ أن يزيل الآلهة ولكنه أحالها نوعاً إلهياً لا علاقة له بنا ، وجردها من القدرة على أن تخلق نفسها بنفسها وبين أنها مخلوقات مثلنا يخلقها جريان الذرات .

ولكننا تساءل هنا أيضاً ، هل اسطورة المادية ، التي أمكن أن تفيد وأن تشجع ، ضرورة حقاً ؟ إن ما يتطلبه وعي الثوري ، هو أن تكون امتيازات الطبقة المضطهدة لا مبرر لها ، هو أن يكون الجواز البدئي الذي يجده في نفسه هو أيضاً قوام وجود أولئك الذين يضطهدونه ، وهو أخيراً أن تكون مجموعة القيم التي لفقها أسياده ، والتي تهدف الى

أن تضفي على امتيازات قائمة وجودا حقوقيا ، يمكن تجاوزها الى تنظيم للعالم لم يوجد بعد ، تنظيم سيزيل جميع الامتيازات من ناحية كونها شيئا قائما ومن ناحية كونها حقاء ولكن من الواضح أن موقفه من الشيء الطبيعي موقف متلبس . فهو من جهة يفتس في الطبيعة جارا معه أسياده ، وهو من جهة أخرى ينادي بأنه يريد أن يحل محل البناء الذي بنته الطبيعة على عماوة ، تنظيما عقليا للعلاقات الانسانية . ان التعبير الذي تستعمله المادية في تسمية المجتمع المقبل هو أنه مجتمع ضد الطبيعة ، ومعنى هذا أنهم يريدون إقامة نظام إنساني تكون قوانينه نفايا للقوانين الطبيعية . وصحيح أن من الواجب أن نفهم من ذلك أنهم لن ينشئوا هذا النظام إلا بالخضوع أولا لأوامر الطبيعة ، ولكن الواقع أخيرا هو أن هذا النظام يجب تصوره في قلب طبيعة تنكره ؛ الواقع أن تصور القانون في المجتمع الذي سيكون ضد الطبيعة سيعقب تقرير القانون ، في حين أن القانون اليوم ، يحدد فيما تراه المادية ؛ التصور القائم في ذهننا عنه . وباختصار ، فإن الانتقال الى المجتمع الذي سيكون ضد الطبيعة ، يعني احلال مجتمع الغايات محل مجتمع القوانين . ومما لا شك فيه ، أن الثوري يحذر من القيم ويرفض أن يعترف بأنه يعمل لتنظيم المجتمع الانساني تنظيما أحسن : ذلك أنه يخشى أن تؤدي العودة الى القيم ، حتى بطريق ملتوية ، الى فتح الباب على مصراعيه لتضليلات جديدة . ولكننا نستطيع أن نقول من جهة أخرى ، أن مجرد قبوله التضحية بحياته في سبيل نظام يعرف أنه لن يشهد قيامه ، يعني أن هذا النظام المستقبل ، الذي يبرر جميع أعماله والذي لن يتمتع به مع ذلك ، يقوم عنده مقام قيمة . وما هي القيمة حقاً إذا لم تكن نداء مالم يوجد بعد^(١) ؟ ولتفسير هذه المتطلبات

(١) اننا نجد هذا الالتباس في الاحكام التي يصدرها الشيوعي بحق خصومه . ذلك ان المادية ، ينبغي لها أن تمنعه من أن يصدر حكما أخلاقيا : فالبورجوازي ليس الأثرة ضرورة محكمة ، ومع ذلك نرى ان جو جريدة الاومانيتي هو الاستنكار الاخلاقي .

المختلفة ، يجب على الفلسفة الثورية أن تبعد الاسطورة المادية وأن تحاول أن تبين :

١ - أن الانسان لا مبرر له ؛ وأن وجوده ليس وجودا مقدرا ، فلا هو ولا أية عناية إلهية قد أحدثته ؛

٢ - أن كل نظام اجتماعي وضعه بشر يمكن تجاوزه الى نظم أخرى ؛

٣ - أن مجموع القيم الرائجة في مجتمع تعكس بنية هذا المجتمع : تميل الى المحافظة عليه ؛

٤ - أن هذه المجموعة من القيم يمكن إذن تجاوزها دائما ، الى مجموعات أخرى من القيم لا تدرك الآن إدراكا واضحا ، لأن المجتمع الذي ستعبر عنه لم يوجد بعد ، ولكنها تستشف استشفافا ويخلقها هذا الجهد نفسه الذي يبذله أفراد المجتمع لتجاوزه .

إن المظهد يعيش وجوده الذي ليس محتوما منذ البداية ، وعلى الفلسفة الثورية أن توضح عدم الحتمية هذه ؛ ولكنه وهو يعيش هذه الاحتمية يقبل وجود مضطهديه وجودا بالحق وقبل القيمة المطلقة للعقائد التي أقاموها . وهو لا يصبح ثوريا إلا بحركة تجاوز تضع تلك الحقوق وتلك العقائد موضع الشك . وحركة التجاوز هذه ، يجب على الفلسفة الثورية قبل كل شيء ان تشرح إمكانها : وبديهي أنه لا يستطيع أن يستمد مصدرها من الوجود المادي الطبيعي الصرف الذي يعيشه الفرد ، لأنه يرتد لهذا الوجود ليحكم عليه من وجهة نظر المستقبل . وإن هذه القدرة على الانفصال عن وضع ما لاتخاذ رأي فيه (رأي ليس

معرفة صرفه وإنما هو فهم وعمل لانفصام بينهما) إنما هي ما يسمى بالحرية . والمادية كائنة ما كانت لن تفسر هذه الحرية أبدا . قد تحمليني سلسلة من الملل والمعلولات الى اجراء حركة ما ، أو الى القيام بسلوك ما سيكون هو نفسه معلولا وسيغير حالة العالم : ولكنها لا تستطيع

أن تجعلني أرتد الى وضعي لأحيط به في كليته . وأقول بكلمة واحدة أنها لا تستطيع أن تفسر الوعي الطبقي الثوري . صحيح أن الديالكتيك المادي يأتي هنا ليفسر ويرر ذلك التجاوز الى المستقبل . ولكن جهده منصرف " جملة الى وضع الحرية في الاشياء لا في الانسان ، وهذا باطل . فما من حالة في العالم ، يمكن أن تنتج الوعي الطبقي يوماء والماركسيون يعلمون ذلك حق العلم ، وهم لذلك يعتمدون على أعضاء الحزب العاملين ، أي على عمل واع منظم لقيادة الجماهير ولبعث هذا الوعي فيها . ولكنني أتساءل : هؤلاء الحزبيون أنفسهم ، من أين يستمدون فهمهم للوضع ؟ ألا يجب أن يكونوا في لحظة ما قد انفصلوا عنه وارتدوا قليلا الى وراء ؟ وأخيرا ، لكي نجنب الثوري أن يضلله أسياده القدامى ، يحسن أن نبين له أن القيم المقررة ليست إلا وقائع . ولكنها إذا كانت وقائع ، وكانت تبعا لذلك قابلة لأن تتجاوز ، فما ذلك لأنها قيم بل لأنها مقررة . ولكي نجنب الثوري أن يضل نفسه بنفسه ، يجب أن تزوده بالوسائل التي تجعله يفهم أن الهدف الذي يسعى إليه — سواء أسماه مجتمعا ضد الطبيعة ، أم مجتمعا بلا طبقات أم تحريرا للانسان — إنما هو أيضا قيمة ، وأن هذه القيمة إذا كانت لا تتجاوز ، فما ذلك إلا لأنها لم تتحقق . وهذا ما أحسه ماركس حين كان يتحدث عن شيء بعد الشيوعية — وأحسه تروتسكي حين كان يتحدث عن الثورة الدائمة . ان ما يطالب الانسان الثوري بأن يكونه ، هو أن يكون إنسانا غير مقدر ، غير مبرر ، ولكنه حر منفس انماسا كاملا في مجتمع يضطهده ، ولكنه قادر على تجاوز هذا المجتمع بالجهود التي يبذلها لتغييره . إن المثالية تضلله من حيث أنها توثقه بحقوق وقيم موجودة ؛ وتحجب عنه قدرته على ابتداع طرقه الخاصة . ولكن المادية تضلله أيضا ، إذ تسلبه حريته . إن على الفلسفة الثورية أن تكون فلسفة تعال . ولكن الثوري نفسه — قبل كل سفسطة

يحذر من الحرية . وهو على حق في هذا الحذر . ان الانبياء الذين زعموا له أنه حركثرون : وقد فعلوا ذلك كل مرة للتخريب به . فالحرية الرواقية ، والحرية المسيحية ، والحرية البرجسونية ، كل تلك الحريات لم ترد على أن أوقفت قيوده بإخفائها هذه القيود عنه . إنها ترتد جميعا الى حرية داخلية يستطيع الانسان أن يحتفظ بها في كل ظرف من الظروف .

إن هذه الحرية الداخلية ليست إلا تضليلا مثاليا : وهم يحاذرون أن يقدموها على أنها شرط ضروري للفعل . وما هي في الحقيقة إلا استمتاع بذاتها . فكلن كان أيبكت لا يترد وهو موثق بالسلاسل ، فذلك لأنه يشعر بأنه حر ولأنه يتمتع بحريته . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا فرق بين حالة وحالة ، لا فرق أن يكون المرء عبدا أو سيدا ؛ وعلام يريد أن يغير ؟ والحق أن هذه الحرية ترتد الى ادعاء ، واضح قليلا أو كثيرا ، باستقلال الفكر ؛ ولكنها إذ تضي على الفكر استقلاله ، تفصله عن الوضع — إذ ما دامت الحقيقة عامة شاملة ، فيمكن للمرء أن يعقلها في أية حالة — كما أنها تفصله أيضا عن الفعل — لأن النية وحدها مرهونة بنا ، ولأن الفعل إذ يتحقق ، يخضع لضغط قوى واقعية من العالم تشوهه وتجعل صاحبه نفسه ينكره فما يعرفه . أفكار مجردة ونيات خاوية ، ذلك ما يتركونه للعبد ، تحت إسم الحرية الميتافيزائية . وفي الوقت نفسه ، تكون أوامر أسياده أو ضرورات العيش ، قد أسلمته لأعمال قاسية محسوسة ، تضطره الى تكوين أفكار تفصيلية عن المادة وعن الاداة . والواقع أن العنصر المحرر للمضطهد إنما هو العمل . وبهذا المعنى فالعمل هو الثوري أولا . وصحيح أن العمل خاضع لأوامر وأنه يتخذ في أول الامر صورة استعباد للعامل : فليس من المحتمل أن العامل اذا لم يفرض عليه ذلك العمل ، كان سيختار من تلقاء نفسه القيام بهذا العمل في هذه الشروط وخلال هذه المدة من الوقت ومن أجل هذا الأجر بالذات . وإن

صاحب .لعمل أشد صرامة من المعلم القديم ، فهو يحدد مقدما حتى الحركات التي يجب أن يقوم بها العامل . فهو يجرى عمل العامل الى عناصره ، ويأخذ منه بعض هذه العناصر ليكلف بالقيام بها عمالا آخرين، ويحيل النشاط الواعي التركيبي الذي يجب أن يقوم به العامل الى جملة من الحركات تتكرر الى غير نهاية . وبهذا ينحدر العامل الى مستوى شيء من الاشياء ، فكأن أعماله خصائص . لقد ضربت مدام دوستايل مثالا بارزا على هذا ، فيما روته عن الرحلة التي قامت بها الى روسيا في مطلع القرن التاسع عشر ، قالت : « إن كل واحد من الموسيقين العشرين (الذين كانت تتألف منهم تلك الجوقة من الممالك الروس) كان يعزف إيقاعا واحدا بعينه كلما تكرر . وكان كل واحد من هؤلاء الرجال يسمى لذلك باسم الإيقاع المكلف بعزفه . فإذا مرت هذه الجوقة قال الذين يرون أفرادها : هذا هو صول ، وهذا مي ، وهذا ري في فرقة السيد ناريشكين » . وهكذا يرد الفرد الى خاصة ثابتة تحدده كما يحدد معان من المعادن بالثقل النوعي أو بدرجة حرارة الانصهار . والتايلورية الحديثة لا تفعل شيئا غير هذا . فالعامل يصبح الانسان الذي يقوم بعملية واحدة يكررها مائة مرة في اليوم ؛ ويغدو شيئا من الاشياء لا أكثر ، ومن السخف أن تقول لخارزة الاحذية أو للعاملة التي تركب الإبر على لوحة السرعة من سيارات فورد أنهما تحتفظان ، في قلب هذا العمل الذي تقومان به ، بالحرية الداخلية في التفكير . ولكن العمل في الوقت نفسه، هو بعض من حرية محسوسة ، حتى في هذه الحالات القصوى ، لأنه قبل كل شيء ، نفي للنظام الذي يمليه المعلم وفقا لما يشاء له هواء دون أن يكون ذلك النظام مقدورا . فالمضطهد أصبح لا يعنيه وهو يعمل الآن أن يرضي المعلم ، فهو يتخلص من عالم الرقص والتعذيب والاحتفال والسيكولوجيا ، وليس عليه أن يحزر ما يختفي وراء نظرات رب العمل؛ إنه لم يعد تحت رحمة مزاج من الأمزجة : صحيح أن عمله مفروض عليه

في الأصل ، وصحيح أنهم يسرقون ثمرات عمله أخيرا . ولكن العمل يتيح له بين هذين الحدين ، السيطرة على الأشياء ؛ فهو يدرك نفسه على أنه قادر على تبديل شكل شيء مادي تبديلا لا نهاية له ، وذلك بالتأثير فيه وفقا لبعض القواعد . ومعنى ذلك أن حتمية المادة هي التي تهدم له أول صورة لحرية . ان حتمية العامل ليست كحتمية العالم . انه لا يجعل من الحتمية موضوعة يفصح عنها صراحة . انه يعيشها في حركاته ، انه يعيشها في حركة الذراع التي تطرق مسمارا أو تخفض رافعة ؛ انه يبلغ من شدة التشبع بها ، أنه حين لا تحصل له النتيجة التي يريد ، يتساءل عن السبب الخفي الذي منع هذه النتيجة من الحصول ، دون أن يفترض أبدا أي نزوة في الأشياء ، أو أي انقطاع مفاجئ اعتباطي في نظام الطبيعة . ولما كان العمل يحره ، إذ يتيح له السيطرة على الأشياء ، ويتيح له المالاخصائي من استقلال لا سلطان للمعلم عليه ، وذلك في أقصى درجات عبوديته ، أي في اللحظة التي يشاء له فيها هوى سيده أن يحيله شيئا من الأشياء ، فإن فكرة التحرر تلتقي عندئذ بالنسبة إليه بفكرة الحتمية . وهو في الواقع لا يستطيع أن يدرك حرته على أنها حرية تطوّف فوق العالم ، ما دام هو في نظر المعلم ، أو في نظر الطبقة المضطهدة ، شيئا من الأشياء ؛ إنه لا يتعلم أنه حرّ بعودة تفكيرية على نفسه ؛ وإنما هو يتجاوز حالة العبودية التي هو فيها بتأثيره في الحوادث التي تُردُّ إليه بإحكام تسلسلها نفسه ، صورة حرية عينية هي حرية تبديلها . ولما كانت معالم حرّيته المحسوسة تبدو له من خلال حلقات التسلسل الحتمي ، فليس غريبا أن يهدف الى أن يحل محل علاقة الانسان بالانسان ، هذه العلاقة التي تبراى له كأنها حرية طاغية بطوعية مذمّنة ، يحل محلها علاقة إنسان بشيء ، وأن يحل محلها أخيرا علاقة شيء بشيء ، ما دام الانسان الذي يسيطر على الأشياء هو نفسه شيء من جهة أخرى . وهكذا فإن

الحتمية - من حيث أنها تتعارض مع سيكولوجية اللبابة - تبدو له على أنها فكرة محررة مطهرة . وإذا ارتد الى نفسه لينظر إليها على أنها شيء خاضع للحتمية ، فإنه في الوقت نفسه يتحرر من تلك الحرية المخيفة ، حرية أسياده ، لأنه يجبرهم معه الى حلقات التسلسل الحتمي وينظر إليهم بدورهم على أنهم أشياء ، مفسراً أنظمتهم بوضعهم، وغرائزهم، وتاريخهم، أي مفرقا إياهم في الكون . فإذا كان جميع البشر أشياء ، فلن يبقى ثمة عبيد ، ولن يبقى إلا مضطهدون في الواقع . إن العبد ، كشمسوم الذي ارتضى أن يدفن نفسه تحت أنقاض المبد شريطة أن يهلك معه أهل فلسطين ، يتحرر بتحطيم حرية أسياده مع حرته ويغرق نفسه في المادة معهم . وعندئذ يكون المجتمع المتحرر الذي يتصوره مناقضا لمجتمع الغايات الذي يصوره كنت ؛ والذي يقوم على أساس الاعتراف المتبادل بالحریات . ولكن لما كانت العلاقة المحررة ، هي علاقة الإنسان بالأشياء ، فهي التي ستصنع البنية الأساسية للمجتمع . فلا يبقى إلا أن تزال علاقة الاضطهاد بين البشر حتى تنصرف إرادة العبد وإرادة السيد ، هاتان الإرادتان اللتان تستنفذ كل منهما الأخرى بالصراع ، حتى تنصرفان بكاملها إلى الأشياء . وعندئذ يكون المجتمع المتحرر مشروعا منسجما لاستغلال العالم . ولما كان هذا المجتمع ثمرة لامتناص الطبقات ذات الامتيازات وكان قوامه العمل ، أي التأثير في المادة ، ولما كان هذا المجتمع هو نفسه خاضعا لقوانين الحتمية ، فبذلك تغفل الدائرة وينفلق العالم . وبالفعل ، فإن الثوري ، على خلاف المترد ، يريد نظاما . ولما كانت

الانظمة الروحية التي تعرض عليه هي دائما صورة مضللة عن المجتمع الذي يضطهده ، فإن النظام الذي سيختاره هو النظام المادي . والنظام المادي يعني نظام العمل المجدي ، الذي يمثل هو فيه دور العلة والمعلول في آن واحد . وهنا أيضا تمرض المادية عليه خطماتها . فهذه الاسطورة

تقدم أدق صورة لمجتمع تضع فيه الحريات • وقد عرف أوغست كونت هذه الأسطورة بأنها المذهب الذي يهدف الى تعليل الاعلى بالأدنى • وطبيعي أن كلمتي الاعلى والادنى لا تؤخذان هنا بمعناها الاخلاقي ، وإنما هما تعنيان شكلين يتفاوتان في درجة تقدمهما • ومن المعلوم أن العامل ينظر إليه ذلك الذي يطعمه ويحميه على أنه هو الادنى والطبقة المضطهدة تعد نفسها في الاصل طبقة عليا • ولما كانت بناها الداخلية أعقد وأرهف ، فإنها هي التي تنتج العقائد والثقافة والقيم الاخلاقية • والطبقات العليا من المجتمع تميل الى تعليل الادنى بالاعلى ، إما بأن تنظر إليه على أنه انحدار للأعلى ، وإما بأن تتصور أنه وجد من أجل أن يخدم حاجات الاعلى • وهذا النموذج من التعليل الغائي ينهض بطبيعة الحال الى مستوى مبدأ يعزل الكون • ولا كذلك التعليل الذي يأخذ به المضطهد ، فهو يعزل « بالأسفل » أي بالشروط الاقتصادية والتكنيكية والبيولوجية أخيراً ، لأن هذا التعليل يجعله الركيزة التي يقوم عليها المجتمع كله • فإذا لم يكن الأعلى إلا صدوراً عن الأدنى ، فإن « الطبقة الممتازة » لا تكون بعد ذلك إلا ظاهرة ملحقة • ويكفي أن يرفض المضطهدون خدماتها حتى تذبل وتموت ؛ إنها ليست بذاتها شيئاً • ويكفي توسيع هذه النظرة ، التي هي صحيحة ، وجعلها مبدأ عاماً في التعليل حتى تولد المادية • والتعليل المادي للكون ، أعني تعليل ماهو بيولوجي بما هو فيزيائي - كيميائي ، وتعليل الفكر بالمادة ، يصبح بدوره تبريراً للموقف الثوري : فما كان حركة ترمدية عفوية من جانب المضطهد ضد المضطهد ، يصبح بأسطورة منظمة ، الطراز الكلي لوجود الواقع •

هنا أيضاً تقدم المادية للثوري أكثر مما يطلبه • ذلك أن الثوري لا يتطلب أن يكون شيئاً ، بل يتطلب أن يتحكم بالأشياء • صحيح أنه استمد من عمله تقديراً صحيحاً لحرية • فالحرية التي يعكسها له تأثيره

في الاشياء ، بعيدة كل البعد عن تلك الحرية المجردة ، حرية التفكير التي قال بها الرواقي . فهي تجلّى في وضع خاص ألقى العامل اليه بحكم ولادته في الطبقة العاملة أو بحكم نزوة سيد أو مصلحة هذا السيد . هذه الحرية تظهر في مشروع لم يبدأ بملء رضاه ولن ينهيه ، وهي لا تتميز عن انضوائه نفسه في صلب هذا المشروع ؛ ولكنه إذا كان يعي حرّيته ، في أقصى درجات عبوديته ، فذلك لأنه يقدر جدوى عمله المحسوس . ليس لديه فكرة محضة عن استقلال لا يتمتع به ، ولكنه يعرف قدرته التي تتناسب مع ما يحدثه من تأثير . والشئ الذي يتحقق منه أثناء قيامه بعمله نفسه ، هو أنه يتجاوز الحالة الراهنة التي عليها المادة عن طريق مشروع معين يهدف الى تحضيرها على هذا النحو أو ذاك ، وأن هذا المشروع ، لكونه ليس إلا التحكم بالوسائل من أجل الغايات ، يظفر في الواقع بتحضير المادة على النحو الذي أراد . وإذا اكتشف علاقة العلة بالمعلول ، فإنه يكتشفها بالخضوع لها ، وانما يكتشفها في الفعل نفسه الذي يتجاوز به الحالة الراهنة (التصاق الفحم بجدران المنجم ... الخ) الى هدف معين يوضح ويحدد هذه الحالة من أعماق المستقبل . وهكذا فإن علاقة العلة بالمعلول ، تنكشف في جدوى فعل هو في الوقت نفسه مشروع وتحقيق ، تنكشف في هذه الجدوى وبها . صحيح أن طوعية الكون ومقاومته هما اللتان تصوران له ثبات السلاسل السببية وصورة حرّيته في آن معا ، ولكن ذلك إنما يرجع الى أن حرّيته لا تتميز عن استعمال السببية من أجل غاية تفرضها هي . فبدون هذه الاضاءة التي تنشرها تلك الغاية على الوضع الراهن ، لا يكون في هذا الوضع لا علاقة سببية ولا علاقة وسيلة بغاية ، وإنما يكون ثمة عدد لا نهاية له ولا تميز فيه من الوسائل والغايات ، ومن النتائج والاسباب ، كما يكون ثمة عدد لا نهاية له ولا تميز فيه من الدوائر والقطوع الناقصة والمثلثات والمضلعات

في المكان الزماني ، ما لم يقيم الرياضي بفعل مولد فيرسم شكلاً من الأشكال بوصل سلسلة من النقاط يختارها وفقاً لقانون معين . وهكذا فإن الحتمية في العمل ، لا تكشف عن الحرية من حيث هي قانون مجرد للطبيعة ، بل من حيث هي مشروع انساني يبرز ويضيء في وسط تفاعل الحوادث تفاعلاً لا نهاية له ، حتمية جزئية ما . وفي هذه الحتمية التي تبرهن على نفسها بجدوى العمل الانساني فحسب ، — كما كان مبدأ أرخميدس مستعملاً ومفهوماً من قبل صانعي القوارب قبل أن يسبح عليه أرخميدس صيغته النظرية — لا تتميز علاقة العلة بالمعلول عن علاقة الوسيلة بالغاية . فالوحدة العضوية في مشروع العامل ، إنما هي انبثاق غاية لم تكن في الكون أول الأمر ، غاية تتجلى في ترتيب الوسائل ترتيباً من شأنه أن يتيح الوصول إليها (لأن الغاية ليست شيئاً آخر غير الوحدة التركيبية التي تضم جميع الوسائل المستعملة لتحقيقها) ، وهي الوقت نفسه ، الطبقة الدنيا التي تشد هذه الوسائل بعضها إلى بعض وتتجلى هي أيضاً بترتيب هذه الوسائل ، إنما هي علاقة العلة بالمعلول : إنها كمبدأ أرخميدس ، إذ هو المستند والمحتوى معاً في تكتيك صانعي القوارب . وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الذرة قد خلقتها القنبلة الذرية التي لا يمكن تصورها إلا على ضوء المشروع الإنكليزي الأمريكي للاتصار في حرب . وهكذا فإن الحرية لا تكتشف إلا في الفعل ، وهي والفعل شيء واحد ؛ إنها أساس الارتباطات والتفاعلات التي تكون البنى الداخلية للفعل ؛ أنها تقوم بذاتها أبداً ، وإنما تكتشف في ثمراتها وبشراستها ؛ إنها ليست فضيلة داخلية تعفى من الارتباط بالظروف الملحة : إذ ليس بالنسبة للإنسان لا خارج ولا داخل . وإنما هي بالعكس ، القدرة على الانخراط في الفعل الراجح ، والقدرة على بناء مستقبل ما ؛ إنها تولد مستقبلاً يتيح فهم الحاضر وتغييره . وهكذا فإن العامل يتعلم حرته

من الأشياء في حقيقة الامر : ولهذا نفسه ، أي لان الأشياء تعلمه حريته ، فهو كل ما في العالم إلا أنه ليس شيئا من الأشياء . وها هنا إنما تفضله المادية وتصبح ، رغما عنها ، أداة في يد المضطهدين : اذ لما كان العامل يكتشف حريته في عمله ، من حيث هو علاقة بدنية بين الناس والأشياء المادية ، فإنه يعقل نفسه شيئا من الأشياء فيبي علاقاته بالسيد الذي يضطهده : والواقع أن السيد الذي يرده بالطريقة التaylorية أو بأية طريقة أخرى ، إلى أن لا يكون الا مجموعة من العمليات متماثلة دائما ، يحيله شيئا سلبيا غير فعال ، أي مجرد مجموعة من الخصائص الثابتة . والمادية إذ تفكك الانسان الى أنماط من السلوك تتصورها على طراز عمليات التaylorية^(١) تماما ، تفعل ما يفعله السيد : ان السيد هو الذي يتصور العبد على أنه آلة ؛ واذا نظر العبد الى نفسه على أنه مجرد ثمرة من ثمرات الطبيعة ، وعلى أنه « طبيعي » ، فإنه ينظر الى نفسه بعيني السيد . انه يعقل نفسه عندئذ على أنه آخر وبأفكار الآخر . ان ثمة وحدة بين نظرة الثوري وبين نظرة مضطهديه . وقد يقال أن نتيجة المادية هي في أنها تقبض على السيد وتحيله الى شيء من الأشياء كالعبد . ولكن السيد لا يعرف شيئا عن ذلك بل هو يسخر منه : انه يعيش متقلبا في أحضان عقائده وحقوقه وثقافته . وهو لا يبدو شيئا من الأشياء إلا لذاتية العبد . وإذن فإن من الاصدق والانع كثيرا أن ندع للعبد أن يكتشف بعمله حريته ، وقدرته بحريته هذه على تبديل العالم وعلى تبديل حالته تبعاً لذلك ، من أن نحرص على أن نبرهن له بأن السيد هو شيء ، وان نخفي عنه بذلك حريته الحقيقية . واذا صدق أن المادية ، من حيث هي تمثيل للأعلى بالادنى ، هي صورة مناسبة للبنى الحالية لمجتمعنا ، فذلك لا ينبغي عنها أنها أسطورة فحسب ، بالمعنى الافلاطوني لهذه الكلمة . ذلك أن

(١) إن المذهب السلوكي هو فلسفة التaylorية .

الثوري ليس في حاجة الى تعبير رمزي عن الوضع الراهن ؛ وإنما هو يريد تفكيراً يتيح له أن يصنع المستقبل . والاسطورة المادية ستفقد كل معنى في مجتمع لا طبقات فيه ، في مجتمع لا يضم لا أعلى ولا أدنى .

سيقول الماركسيون ، ولكنكم اذا علمتم الانسان أنه حر ، فإنكم تخفونوه : لأنه لن يكون بعد ذلك في حاجة لأن يصبح حراً ؛ وإلا فهل

يمكن تصور انسان حر منذ الولادة يطالب بأن يتحرر ؟ وجوابي على ذلك ، أن الانسان اذا لم يكن حراً من الاصل ، بل كان خاضعاً للحمية خضوعاً نهائياً ، فإننا لا نستطيع أن نتصور عندئذ كيف يمكن أن يتحرر .

يقول بعضهم : اننا سنخلص الطبيعة الانسانية من أنواع الضغط التي تشوهها . ألا إن هؤلاء الذين يقولون هذا الكلام لحمقى . فماعسى تكون طبيعة الانسان ، في خارج وجوده المحسوس الراهن ؟ وكيف يمكن أن يعتقد ماركسي بطبيعة إنسانية صحيحة ، وإنما حجبتها ظروف

الاضطهاد ؟ وهناك آخرون يدعون السعي الى تحقيق سعادة النوع الانساني . ولكن ما عسى أن تكون سعادة لا يحسها الانسان ، لا يشعر بها ؟ إن السعادة هي في جوهرها ذاتية ، فكيف يمكن أن تدوم في دنيا من الموضوعية ؟ ان النتيجة الوحيدة التي يمكن أن يراد الوصول اليها بحسب فرضية الحتمية الشاملة ، ومن وجهة نظر الموضوعية ، انما هي تنظيم للمجتمع بمزيد من المعقولية . ولكن ما عسى أن يحتفظ به مثل هذا التنظيم من قيمة اذا لم تحسه على هذا النحو ذاتية حرة ، واذا لم تتجاوزوه الى غايات جديدة . الحق أنه ما من تعارض بين هذين المطلبين من مطالب العمل ، أعني أن يكون العامل حراً وأن يكون العالم الذي يعمل فيه العامل خاضعاً للحمية . ذلك لاننا لا نطالب بكل من هذين الشئين من وجهة نظر واحدة ، ولا بصدد وقائع واحدة . ان الحرية هي بنية للفعل الانساني وهي لا تظهر الا في الالتزام ؛ أما الحتمية فهي قانون العالم . والفعل لا يتطلب الا تسلسلات جزئية وثابتات موضوعية . وعلى

هذا النحو نفسه ، ليس صحيحا أن الانسان الحر لا يمكن أن يتمتع
 التحرر . ذلك أنه ليس حرا ومكبلا من ناحية واحدة . ان حرته أشبه
 بالنور يلقيه على الوضع الذي هو فيه . ولكن حريات الآخرين يمكن أن
 تجعل وضعه لا يطاق ، وأنه تدفعه الى التمرد دفعا أو الى الموت . وإذا
 كان عمل العبيد يكشف حريتهم ، فذلك لا ينفي أن هذا العمل مفروض
 عليهم ، يبطل حريتهم وينهشهم نهشا ؛ إن السادة يرقون ثمرات عملهم ،
 ويمزلونهم بهذا العمل ويبعدونهم عن المجتمع الذي يستغلهم فيما يتضامنون
 معه ؛ انهم يلقون بهم الى المادة قوة محركة تفعل بثقاتها الدافعة ، صحيح
 انهم ليسوا الا حلقة من سلسلة لا يعرفون بدايتها ولا منتهائها ؛ وان نظرة
 السيد وأوامره وعقائده تميل أن تمنع عنهم أي وجود غير الوجود المادي ؛
 ولهذا فانهم لا يظهرون حريتهم على أحسن وجه الا حين يصبحون ثوريين ،
 أي حين يمدون أيديهم الى أفراد طبقتهم وينتظمون معهم لمحاربة طغيان
 سادتهم : ان الاضطهاد لا يدع لهم اختيارا آخر غير الاختيار بين الاذعان
 أو الثورة . ولكنهم في الحالتين انما يظهرون حريتهم في الاختيار . ثم ان
 الثوري ، مهما يكن الهدف الذي يستند اليه ، يتجاوز هذا الهدف ولا
 يرى فيه إلا مرحلة من المراحل . فإذا كان يسعى الى الامن والسلامة ،
 أو الى تنظيم المجتمع تنظيما ماديا أفضل ، فذلك لكي يتخذ من هذا كله
 نقطة انطلاق . ذلك ما كان يجب به الماركسيون أنفسهم ، حين يأتي
 رجعيون فيتحدثون عن الجماهير بصدد مطلب تفصيلي يتعلق بالاجور
 ويصفون وضع الجماهير هذا بأنه « تهالك على المنفعة المادية » .
 فالماركسيون كانوا يقولون ان وراء هذه المطالب المادية تأكيداً لنزعة
 انسانية ، وإن هؤلاء العمال لا يطالبون بزيادة أجورهم بضعة درهماً
 فحسب ، بل وإنما ترمز مطالبهم رمزا حسيا الى حرصهم على أن يكونوا

(١) وهذا ما عرضه كارل ماركس نفسه عرضا رائعا في كتابه الاقتصاد
 السياسي والفلسفة .

إن هذه الملاحظة تصدق على الغاية النهائية التي يهدف إليها الثوري • فالوعي الطبقي ينادي ، من وراء تنظيم المجتمع تنظيمًا عقليًا ، بنزعة إنسانية جديدة ، إنه حرية مضیعة تتخذ الحرية لها هدفًا • وليست الاشتراكية إلا وسيلة ستتيح تحقيق عالم الحرية ، والاشتراكية التي تقوم على أساس نظرية مادية هي إذن متناقضة ، لأن الاشتراكية ترمي إلى نزعة إنسانية تجعلنا المادية عاجزين عن تصورها •

ثمة سمة من سمات المثالية ينفر منها الثوري بوجه خاص ، وهي الميل إلى تصور تبديلات العالم على أنها تتحكم بها الأفكار أو (وهذا أفدح) على أنها تغييرات في الأفكار • ليس الموت ، ولا البطالة ، ولا قمع إضراب ولا الجوع أفكار • إنها وقائع يعيشها الناس يوما بيومًا ويعانون أهوالها • لا شك أن لها دلالة ، ولكنها تظل شيئًا مظلما كشيء ما غير معقول • فحرب ١٩١٤ ليست كما يقول شوفالييه : « ديكارت ضد كنت » ، وإنما هي موت اثني عشر مليونًا من الشباب ، موت لا يكفر عنه • إن الثوري الذي ينسحق تحت وطأة الواقع ، يرفض أن يدع هذا الواقع يختفي بشعبذة • انه يعلم أن الثورة لن تكون مجرد استهلاك لأفكار ، إنها ستكلف دما وعرقا وأرواح بشر • إنه يتقاضى على عمله أجرا من أجل أن يعلم أن الأشياء عقبات قوية قد لا يمكن تجاوزها في بعض الأحيان ، وأن المشروع من المشاريع مهما أحكم إعداده وتصوره يصطدم بمقاومات تجعله يخفق في كثير من الأحيان • إنه يعلم أن العمل ليس مزيجا موفقا من الأفكار ، وإنما هو جهد يبذله الإنسان بكلية يصارع به عناد الكون • إنه يعلم أن ثمة بقية تبقى بعد تفكيك دلالات الأشياء ، بقية لا يمكن تمثيلها ، هي ما في الواقع من استعصاء وعدم معقولية وكثافة ، وهو يعلم أن هذه البقية هي التي تخنق أخيرا وتسحق • إنه يريد أن يفكر تفكيرًا صارما ، خلافا للمثالي الذي يأخذ عليه رخاوة تفكيره •

بشرأ • ومعنى أن يكونوا بشرأ ، هو أن يكونوا حريات تملك مصائرهم ،
 وأكثر من ذلك ، إنه لا يريد أن يحارب الأشياء بالفكر ، بل بالعمل الذي
 ينحل أخيرا الى جهود وتعب مضن وسهر • وهنا أيضا يتراءى له أن
 المادية تقدم له تعبيرا أوفى بمطلبه إذ تؤكد له غلبة المادة ، التي لا يتنفذ
 اليها ، عمى الفكرة • فهو يرى أن كل شيء واقع وصراع قوي وفعل •
 والتفكير نفسه يصبح ظاهرة واقعية في عالم يمكن قياسه ؛ فهو ثمرة المادة وهو
 يستهلك طاقة ؛ وعلى أساس من الواقعية يجب أن نفهم تلك النزعة
 المشهورة الى تغليب الشيء الموضوعي • ولكن هل هذا التأويل يرضى
 إرضاء عميقا ؟ ألا يتجاوز هدفه ويزيف المطلب الذي أوجده ؟ فلئن صدق
 أن توليد الافكار بعضها بعضا ، لا يشعرنا بالجهد ، فإن الجهد بزل أيضا
 اذا نحن نظرنا للكون على أنه توازن قوي شتى • فليس هناك ما يعطينا
 انطبعا عن الجهد المبذول ، أقل من القوة التي تنطبق على نقطة مادية :
 فهي تقوم بالعمل الذي تقدر عليه لا أكثر ولا أقل ، وتستحيل آليا الى
 طاقة حركية أو حرورية • إن الطبيعة بحد ذاتها لا تشعرنا في أي مكان ،
 ولا في أية حالة ، بمقاومة مغلوطة ، بتمرد وخضوع ، أو بتعب • انها
 في كل ظرف ، كل ما يمكن أن تكونه وكفى • والقوى المتعارضة فيها ،
 تتألف وفقا لقوانين هادئة هي قوانين الميكانيك • ولكي نفسر الواقع على
 أنه مقاومة يجب التغلب عليها بالعمل ، يجب أن نعيش هذه المقاومة
 بذاتيتنا التي تحاول ان تغلب عليها • ان تصور الطبيعة على أنها موضوعية
 صرفة ، هو تقيض الفكرة • ولكن الطبيعة من أجل ذلك بالذات تستحيل
 الى فكرة ؛ انها مجرد فكرة الموضوعية • وهكذا يتبدد الواقع • وذلك
 لان الواقع ما لا يستطيع ذاتية أن تنفد اليه • هو هذه القطعة من السكر التي
 انتظر أن تذوب ، كما يقول برجسون ، أو هو إن شئتم اضطراب الذات
 هذا الى أن تعيش انتظارا كهذا الانتظار • إن مشروع الانسان ، انظمي
 هو الذي يقرر أنها « استغرقت مدة طويلة » حتى ذابت • أما في خارج

ما هو انساني ، فانها لا تدوب لا يبطء ولا بسرعة ، وانما تدوب خلال زمن يتوقف على طبيعتها وعلى ثغنها وعلى مقدار الماء الذي وضعت فيه . ان الذاتية الانسانية هي التي تكشف معاكسة الواقع في محاولتها تجاوزه الى المستقبل وبهذه المحاولة . ولكي تكون راية من الربى سهلة أو صعبة على الصعود ، فلا بد من الشروع في الصعود الى قمته . ان المثالية والمادية كليهما تبددان الواقع ، الاولى تبده لانها تزيل الشيء ، والثانية تبده لانها تزيل الذاتية . ولكي ينكشف الواقع ، يجب أن يصارعه انسان ؛ وقول بكلمة واحدة ، ان واقعية الثوري تقتضي وجود العالم والذاتية كليهما ؛ بل أكثر من ذلك انها تقتضي ترابطا بينهما يبلغ من القوة أننا لا نستطيع أن نتصور ذاتية خارج العالم ، ولا عالما يضيئه جهد ذاتية . ^(١) ان أقصى حد من الواقع ، وأقصى حد من المقاومة يكونان حين نفترض أن الانسان هو بالتعريف كائن — في وضع — في العالم وانه يتعلم الواقع تعلمًا صعبًا محددًا نفسه بالنسبة إليه .

ويجب أن نذكر من جهة أخرى أن الانتماء الوثيق الى مبدأ الحتمية الكلية ، يعرض لإزالة كل مقاومة للواقع . ودليلي على ذلك ، حديث قام بيني وبين جارودي واثنين من رفاقه . كنت أسألهم هل كان أمراً محتوماً حقاً أن وقع متالين الحلف الجرمانى — الروسى ، وأن قرر الشيوعيون الفرنسيون الاشتراك في حكومة ديفول ، وهل لم يخاطر المسؤولون في هاتين الحالتين ، مع شعور قلق بمسؤوليتهم ؟ ذلك أنه يبدو لي أن الصفة الاساسية التي يتصف بها الواقع ، هو أن الانسان لا يكون واقفاً منه وثوقاً تاماً وان نتائج أعمالنا لا تزيد على أن تكون محتملة احتمالاً فحسب ؛ ولكن السيد غارودي قاطعني بقوله : ان ذلك كان محتوماً من قبل ؛ ان هناك علماً تاريخياً ، وان تسلسل الوقائع

(١) تلك أيضاً ماكانت عليه وجهة نظر ماركس عام ١٨٤٤ أي قبل لقائه المشؤوم مع انجلز .

التاريخية تبسلسل محكم . وبلغت به الحماسة الى انه انتهى الى ان قال لي جامحا : « وما قيمة ذكاء ستالين ؟ انني لا أقيم لذلك أي وزن ! » ويجب أن أضيف الى هذا الكلام ، أن غارودي قد تورد وجهه قليلا حين انصبت عليه نظرات رفاقه القاسية فغض طرفه وأضاف يقول : بلهجة التقي الورع : « على أن ستالين ذكي جدا » . وهكذا فان الاسطورة المادية ، خلافا للواقعية الثورية التي تنادي بأن أسير نتيجة من النتائج انما نحصل عليها بالجهد والعناء وبالتقلب بين أسوأ أنواع الحيرة ، إنما تؤدي ببعض العقول الى أن تطمئن اطمئنانا عميقا الى نتيجة جهودها . فاذا هي تظن انها لا يمكن إلا أن تنجح . فالتاريخ علم ونتائجه مكتوبة ، وليس على المرء إلا أن يقرأها . وواضح جدا أن هذا الموقف هروب . فالثوري قد قلب الاساطير البورجوازية ، والطبقة العاملة قد جهت خلال ألف قلب وقلب ، ومن خلال الكر والفر ، والاتصارات والهزيمة ، في أن تصنع قدرها ، حرة قلقة معا . ولكن أصحابنا من أمثال غارودي يخافون . إن ما ينشدونه في الشيوعية ليس هو التحرر ، بل هو الاغراق في الخضوع للنظام . انهم لا يخافون من شيء خوفهم من الحرية . ولئن عدلوا عن القيم القبلية للطبقة التي ينتمون اليها ، فلكي يهتدوا الى قبلات المعرفة والطرق المرسومة مسبقا في التاريخ . فلا مجازفة ولا قلق ، بل كل شيء مؤكد محقق . والنتائج مضمونة لا ريب فيها . وبذلك يتبدد الواقع ، ولا يعود التاريخ إلا فكرة تتطور . وفي حضيض هذه الفكرة يشعر السيد غارودي بأنه في مأمن . وحين نقلت الى بعض المفكرين الشيوعيين هذا الحديث الذي جرى بيني وبينه هزوا أكفاهم قائلين باحتقار : « ان غارودي من القائلين بالعلمية فهو بورجوازي بروتستانتى قد أحل المادية التاريخية محل إصبع الإله ، لتكوين ثقافة شخصية » . إنني لا أعترض على هذا ، وأضيف الى ذلك أن السيد غارودي لم يدهشني بالمعيتة ، ولكنه على كل حال يكتب كثيرا ،

ثم هم لا يتكرونها لما يكتب • وليس من قبيل المصادفة أن معظم القائلين بالعلمية قد حطوا رحالهم عند الحزب الشيوعي وأن هذا الحزب ، رغم شدة قسوته على من يخالفون عقيدته ، لا يتنكر لدعاة العلمية هؤلاء • يجب أن نعود فنكرر هنا : أن الثوري إذا أراد أن يعمل ويؤثر ، لا يستطيع أن ينظر للحوادث التاريخية على أنها نتيجة احتمالات لا ينظمها قانون ؛ ولكنه لا يتطلب أبدا أن يكون طريقه مرسوما مقدما : إنه بالعكس ، يريد أن يشق هذا الطريق بنفسه • وما يحتاج إليه من أجل أن يتنبأ بالمستقبل ، إنما هو بعض الثابتات ، بعض السلاسل الجزئية ، بعض القوانين البنيوية في داخل أشكال اجتماعية معينة • فإذا أعطيته أكثر من ذلك ، تبدد كل شيء فكرة ، ولم يبق عليه أن يصنع التاريخ بل أن يقرأه يوما يوما ، وإذا الواقع يصبح حلما •

لقد أمرونا بأن نختار بين المادية والمثالية وقالوا لنا إننا لن نجد بين هاتين العقيدتين وسطا • وما نحن أولاء تركنا المطالبين الثورية تتحدث ، دونما فكرة سابقة مبيتة ، فرأينا أنها ترسم بنفسها خطوط فلسفة أصيلة ترد المثالية والمادية كليهما • فبدأ لنا أولا أن الفعل الثوري هو الفعل الحر إلى أقصى درجة • وحرية هذه ليست حرية فوضوية فردية : فلو كانت كذلك لما استطاع الثوري ، بحكم وضعه نفسه ، إلا أن ينادي ، مناداة صريحة قليلا أو كثيرا ، بحقوق « الطبقة المستازة » ، أي باندماج في الثقات الاجتماعية العليا • أما وأنه ينادي في قلب الطبقة المضطهدة ، ومن أجل الطبقة المضطهدة كلها ، بنظام اجتماعي أقرب للمعقولة ، فإن حرية تنوي في الفعل الذي به يطالب بتحرير طبقته كلها وتحرير جميع البشر على وجه أعم • إن هذه الحرية هي التي يتبوعها ، اعتراف بالحرية الأخرى ومطالبة بأن تعترف بها هذه الحرية الأخرى • وهي بذلك إنما تضع نفسها منذ الأصل على صعيد التضامن • فالفعل الثوري يضم في

ذاته مقدمات فلسفة الحرية ، أو هو ان شئتم ، يخلق هذه الفلسفة بوجوده قيسه . ولكن ، ولما كان الثوري في الوقت ذاته يكشف نفسه ، بمشروعه وفي مشروعه الحر ، على أنه مضطهد ينتمي لطبقة مضطهدة ، فإن وضعه الاصلي يقتضي أن يفسر له الاضطهاد . وهذا يعني أن البشر أحرار . لأن المادة لا تضطهد المادة ، وليس في المادة إلا تركب قوى . وأن من الممكن أن تكون نسبة بين الحريات ، كأن لا تعترف إحداها بالآخرى ، وكأن تؤثر فيها من خارج لتحيلها شيئا من الأشياء . وفي مقابل ذلك ، ولما كانت الحرية المضطهدة تريد أن تتحرر بالقوة ، فإن الاتجاه الثوري يقتضي نظرية في العنف كجواب على الاضطهاد . وهنا أيضا نلاحظ أن المفاهيم المادية قاصرة عن تقليل العنف قصور المفاهيم المثالية عن ذلك . فالمثالية التي هي فلسفة الهضم والتمثل ، لا تتصور التكثر المطلق الذي لا يمكن تجاوزه في حريات ينتصب بعضها في وجه بعض : ان المثالية منهج توحيدي . ولكن المادية هي أيضا منهج توحيدي : فليس ثمة « صراع بين الاضداد » في قلب للوحدة المادية . بل نستطيع أن نقول أن ليس ثمة أضداد ، فالطار والبارد لهما إلا درجتين مختلفتين على سلم القياس الحروري ، والإتقال من النور الى الظلام يتم تدريجيا : أن للقوتين المتساويتين للتعارضتين تلقي إحداها الأخرى ولا تزيدان على أن تتجا حالة توازن . وفكر قيام صراع بين الاضداد هو اسباغ للعلاقات الانسانية على العلاقات المادية . أما الفلسفة الثورية فيجب أن تفسر بتكثر الحريات وان عين كيف أن كلا منها على أنها حرية بالنسبة الى ذاتها ، عليها أن تستطيع أن تكون شيئا موضوعيا بالنسبة الى الأخرى . وكون الانسان ينصف بالحرية والموضوعية في آن واحد ، يستطيع وحده أن يعال لنا تلك المفاهيم المعقدة ، المضطهدة ، والنضال والاختراق والعنف . وذلك أن للحرية وحدها يمكن أن نلها للاضطهاد ، ولكنهما

لا يمكن اضطهادها الا اذا كانت مهياة لذلك من جانب ما ، أي اذا كان لها في نظر الآخرى مظاهر شيء من الاشياء . وبذلك تفهم الحركة الثورية وتفهم مشروعها الذي هو الانتقال بالمجتمع بواسطة العنف من حالة ضاعت فيها الحريات الى حالة اخرى تقوم على اساس اعتراف الحريات بعضها ببعض اعترافا متبادلا .

وعلى هذا النحو نفسه فان الثوري الذي يعيش الاضطهاد في جسده

وفي كل حركة من حركاته لا يمكن أبدا أن يستخف بالنير الذي يفرض عليه ولا أن يطبق النقد المثالي الذي يبده أفكارا . وهو ينكر في الوقت نفسه حقوق للطبقة المتأزاة ويحطم بهذا ذاته فكرة الحق عامة . ولكن من الخطأ أن نظن كما يظن المادي ، أنه يحطم فكرة الحق هذه ليحل محلها فكرة الواقع لا أكثر . ذلك أن الواقع لا يمكن أن يولد الا الواقع

لا تصور الواقع ؛ ان الحاضر يولد حاضرا آخر لا المستقبل . وهكذا فان الفعل الثوري يقتضي الارتفاع الى الوحدة التي تركب التعارض بين المادية (التي تفسر انحلال المجتمع ولكنها لا تفسر بناء مجتمع جديد) وبين المثالية (التي تسبغ على الواقع وجود حق) . ان الفعل الثوري يتطلب فلسفة جديدة تنظر الى العلاقات بين الانسان والعالم نظرة أخرى . واذا وجب أن تكون الثورة مسكنة

فينبغي أن يتصف الانسان بجواز الواقع وأن يختلف مع ذلك عن الواقع بقدرته العملية على تهية المستقبل ، وبالتالي على تجاوز الحاضر والانسلاخ عن وضعه . وهذا الانسلاخ لا يشبه أبدا الحركة السلبية التي بها يحاول الرواقي أن يعتمص بنفسه . ان الثوري لما يتجاوز العارض بالارتفاع الى الاعلم ، بالانخراط في مشاريعه وما دام الثوري انسانا يقوم بعمل انساني فينبغي أن تستند الى النشاط الانساني كله تلك القدرة على الانسلاخ . ان أيسر حركة انسانية تفهم على انسان المستقبل : وحتى

الرجعي ملتفت إلى المستقبل ما دام يهيم أن يمدّ مستقبلاً مماثلاً
للماضي . فالواقعية المطلقة لن يرسم الخطط وينفذها ، تقتضي أن يكون
الإنسان غارقاً في الواقع ، مهدداً بأخطار محسوسة ، ضحية لاضطهاد
محسوس سيتخلص منه بأعمال محسوسة أيضاً : إن الدم والعرق والألم
والموت ليست أفكاراً ، إن الصخرة التي تسحق والرصاصة التي تقتل
ليست أفكارين . ولكن لكي تكشف الأشياء ما يطلق عليه « بأشlar »
بحقّ إسم « متعامل المقاومة » فيها ، فلا بد أن يكون ذلك على ضوء
مشروع يبرها ، ولو كان مجرد مشروع المعيشة هذا المشروع البدائي
البنسب كل البساطة . فليس صحيحاً إذن أن الإنسان ، هو كما تريد
المثالية ، في خارج العالم والطبيعة ، وأنه لا يمس فيهما الا قدميه ، متصعراً
كذلك السابحة التي تغطس في الماء ويظل جبينها في السماء . إنه بكليته
بين مطالب الطبيعة التي تريد أن تسحقه بين آونة وأخرى ، وأن تفنيه
جسماً وروحاً . إنه متخمس فيهما منذ البداية ، ميلاده كان بالنسبة اليهما
« محيياً إلى العالم » في ظرف لم يختره ، بجسم هو هذا الجسم ، وأسرة
هي هذه الأسرة ، ولربما في عرق هو هذا العرق . ولكنه اذا كان يحاول
حقاً أن « يبدل العالم » ، كما يقول ذلك ماركس نصاً ، فمعنى ذلك أنه
منذ الأصل كأن يوجد العالم بالنسبة إليه كلياً ، فليس هو أبداً كقطعة من
الفوسفور أو من الرصاص تكون جزءاً من العالم ، تتجاذبه قوى يخضع لها
ولا يفهمها في كليتها . ومعنى ذلك أنه يتجاوز العالم نحو حالة مستقبلية
يستطيع أن ينظر منها اليه . ذلك أننا بتبدلنا للعالم إنما نستطيع أن
نعرفه . فلا الوعي المنفصل الذي يطلق فوق الكون ولا يمكنه أن يكون
وجهة نظر عنه ، ولا الموضوع المادي الذي يعكس حالة من حالات العالم
دون أن يفهمها في كليتها . ومعنى ذلك أنه يتجاوز العالم نحو حالة مستقبلية
موجود في مركب . ولو مفهوم محض . لا يستطيع ذلك إلا إنسان ذو

وضع في الكون ، تسحقه قوى الطبيعة سحقا كليا ، ويتجاوز هو هذه القوى بمحاولة السيطرة عليها تتجاوزا كليا . إن هذين المفهومين الجديدين ، مفهوم « الوضع » ومفهوم « الوجود - في العالم » ، هما ما يطلب الثوري حسيا ، بكل سلوكه ، توضيحهما . وإذا أفلت من متاهات الحقوق والواجبات التي يحاول المثالي أن يضلله فيها ، فيجب أن لا يفلت من هذه المتاهات ليقع في الشباك التي أحكم المادي حبكها . صحيح أن الماركسيين الازدكياء يسلمون بشيء من الجواز في التاريخ : ولكنهم لا يفعلون ذلك إلا ليقولوا إن الإنسانية ستهدى الى البربرية اذا أخفقت الاشتراكية . وقول بكلمة موجزة ، اذا كان على القوى البناء أن تنتصر ، فإن الحتمية التاريخية ترسم لها طريقا واحدة . ولكن يمكن أن يكون ثمة بربريات كثيرة واشتراكات كثيرة وربما اشتراكية بربرية . وما يتطلبه الثوري هو إمكانية أن يرسم الانسان قانونه الخاص . فذلك أساس إنسانيته واشتراكيته . إنه في قرارة نفسه - إلا أن يضل - لا يظن أن الاشتراكية تنتظره في زاوية من زوايا التاريخ ، ككس يحل هراوة في ركن من العتبة . وإنما هو يعتقد أنه يصنع الاشتراكية ، وبما أنه زعزع جميع الحقوق وقذف بها الى الارض ، فانه لا يعترف لها بوجود الا من حيث أن الطبقة الثورية تبدها وتريدها وانها سوف تبنيها . وبهذا المعنى فإن هذا الظفر الصعب البطي بالاشتراكية ليس الا التأكيد في التاريخ وبالتاريخ للحرية الإنسانية . بل لان الانسان حر ، فان ظفر الاشتراكية ليس مضمونا . فالاشتراكية ليست قائمة هكذا في آخر الطريق على نحو ما يكون حد من الحدود منصوبا في آخر الطريق ، وإنما هي الم شروع الانساني ، وستكون ما يصنع البشر ، وهذا ما يتجلى في الجد الذي يواجه به الثوري عمله . فهو لا يشعر بأنه مسؤول عن اقامة جمهورية اشتراكية بوجه عام فحسب ، بل يشعر أيضا أنه مسؤول عن الطبيعة الخاصة لهذه الاشتراكية .

وهكذا فإن الفلسفة الثورية ، اذ تتجاوز في آن واحد التفكير المثالي الذي هو تفكير بورجوازي والاسطورة المادية التي أمكن ان تناسب الجماهير المضطهدة خلال فترة من الزمن ، انما تطالب بأن تكون فلسفة الانسان بوجه عام . وهذا أمر طبيعي جدا : لانها اذا كان يجب أن تكون صادقة ، فسوف تكون كلية شاملة . ان الالتباس في المادية ، يرجع الى أنها تريد تارة أن تكون عقيدة طبقية وتارة أخرى أن تكون التمييز عن الحقيقة المطلقة . ولكن الثوري بمجرد اختياره الثورة ، يتخذ وضعية متميزة : انه لا يناضل من أجل الاحتفاظ بطبقة كما يفعل المنتسب الى الاحزاب البورجوازية ، وانما يناضل من أجل ازالة الطبقات ، وهو لا يقسم المجتمع الى ذوي حق الهي والى أناس طينيين أو لا دون البشر ، وانما هو يطالب بتوحيد الجماعات العنصرية والطبقات ، يطالب بالوحدة بين جميع البشر ، انه يأبى أن يضلل بحقوق وواجبات كُتبت منذ الازل في اللوح المحفوظ ، وانما هو بمجرد الترد عليها يفترض الحرية الانسانية الكاملة والميتافيزائية ، انه الانسان الذي يريد أن يتحمل الانسان عبء مصيره كله بحرية . وهكذا فان قضيته هي في جوهرها قضية الانسان ، وان فلسفته يجب أن تقول الحقيقة في الانسان ، قد يقول قائل ، اذا كانت هذه الفلسفة كلية شاملة ، أي اذا كانت صادقة بالنسبة الى جميع الناس ، أفلا تكون عندئذ فوق الاحزاب وفوق الطبقات ؟ أفلا تكون هي المثالية التي لا تبالي السياسة ، ولا تبالي المجتمع وليست بذات جذور ؟ وجوابي على ذلك أن هذه الفلسفة لا يمكن أن تتكشف أصلا الا للثوريين ، أعني للذين هم في وضع المضطهدين وانما في حاجة اليهم حتى تظهر في العالم . ولكن للصحيح أيضا ، أن عليها أن تستطيع أن تكون فلسفة كل انسان ، بالمعنى الذي يكون فيه بورجوازي مضطهد هو نفسه مضطهدا باضطهاده ذلك انه

لكي يحافظ على سيطرته على الطبقات المضطهدة ، فلا بد أن يدفع ثمن ذلك من شخصه ، وإن نجح في شباك الحقوق والقيم التي ابتدعها .
فاذا احتفظ الثوري بالأسطورة المادية ، فإن الشاب البورجوازي لا يمكن أن يجيء الى الثورة الا على أساس المظالم الاجتماعية ، انه يجيء للثورة عن كرم فردي وهذا الكرم مشبوه دائما ، لأن ينبوع الكرم يمكن أن ينضب ، وانها تجربة اضافية بالنسبة اليه أن يتطلع المادية التي ينفر منها عقله والتي لا تعبر عن وضعه الشخصي . أما اذا ظهرت معالم الفلسفة الثورية مرة ، فإن البورجوازي الذي انتقد عقيدة طبقته ، والذي أدرك جوازه وحريته كما أدرك أن هذه الحرية لا يمكن أن تتأكد الا باعتبار الحريات الاخرى بها ، سيكتشف ان هذه الفلسفة تحدثه عن

نفسه ، بمقدار ما يريد أن يفضح جهاز التضليل الذي للطبقة البورجوازية وأن يؤكد نفسه على أنه انسان بين الناس . وفي تلك اللحظة تبدو النزعة الانسانية الثورية ، لا على أنها فلسفة طبقة مضطهدة ، بل على أنها الحقيقة ذاتها ، التي أدلها واخفاها واضطهدها أناس كان من مصلحتهم أن يهربوا منها ويستتبع لجميع الارادات الطيبة أن الحقيقة هي الثورية .
الا أنها ليست تلك الحقيقة المجردة التي تقول بها المثالية ، بل الحقيقة للعينية ، التي يريدنا ويخلقها ويحافظ عليها ، يحصلها من خلال الصراعات الاجتماعية ، أناس يعملون لتحرير الانسان .

قد يقال في الاعتراض علي أن تحليل المطالب الثورية هذا تحليل مجرد ، مادام الثوريون الوحيدون الموجودون هم الماركسيون الذين يدينون بالمادية . وصحيح أن الحزب الشيوعي هو الحزب الثوري الوحيد ، وصحيح أن المادية هي مذهب هذا الحزب . ولكني لم احاول أن أصف ما يؤمن به الماركسيون ، وانما حاولت استخلاص المعاني التي يتضمنها ما يفعلونه . وقد علمتني معاشره الشيوعيين أنه لا شيء أكثر

ثقلها وتجريدا وذاتية مما يسمونه ماركسيتهن • وأي اختلاف أكبر من ذلك الاختلاف بين تلك النظرة العلمية المدغاة الساذجة العنيدة التي نلاحظها عند السيد غارودي وبين فلسفة السيد هيري ؟ قد يقال أن هذا الاختلاف يعكس الاختلاف بين ذكائيهما وهذا حق • ولكنه انما يدل خاصة على الدرجة التي يمي بها كل منهما وضعه العميق ، وعلى درجة ايمان كل منهما بالاسطورة المادية • وليس من قبيل الصدفة اننا نسجل اليوم أزمة في الفكر الماركسي وأن هذا الفكر الماركسي يرضى الآن بأمثال غارودي ناطقين باسمه • ذلك أن الشيوعيين محصورون بين الشيخوخة التي تصيب الاسطورة المادية ، وبين خوفهم من إدخال الاقسام او التردد على الاقل في صفوفهم ، اذا تبنا عقيدة جديدة • وخيارهم يسكت ، ويمتلىء الصمت بثرثرة الحمقى • ولا شك أن القادة يقولون لانفسهم : « وما قيمة النظرية أخيرا ؟ ان ماديتنا العتيقة قد جاءت يبراهينها وستؤدي بنا الى النصر من غير شك • ان صراعنا ليس صراع أفكار ، بل هو صراع سياسي اجتماعي ، انه صراع بشر مع بشر • » ولا شك أنهم على حق فيما يقولون ، بالنسبة الى الحاضر وبالنسبة الى المستقبل القريب • ولكن أي بشر يصنعون ؟ انه ليس يخلو من أذى أن ننشئ الاجيال بتعليمها خطأ تتجح • وما عسى أن يقع يوما ، اذا خنقت المادية المشروع الثوري ؟

**من منشورات
دار القنطرة العربية للتأليف الترجمة والنشر**

اسم المؤلف

مكسيم جوركي	الام	٦٠٠
أنطون تشيخوف	تشيخوف المؤلفات الكاملة ٢-١	٧٠٠
ستيفان زفاج	تولستوي	٢٥٠
شالر وتوماس مان	روائع من الأدب الألماني	٢٥٠
دستوفسكي	نيتوشكا	٢٥٠
جي ده موباسيان	قوي كالوت	٢٥٠
دستوفسكي	الأخوة كرامازوف ٢-١	١٥٠٠
مكسيم جوركي	الساقطون	٥٠٠
جين أوستن	عقل وعاطفة	٤٥٠
جوركي وتشيفوف	مراسلات بين جوركي وتشيفوف	٢٥٠
بوشكين	ابنة الضابط	٢٥٠
جي ده موباسيان	حياة صاحبة	٢٠٠
رومان رولان	حب وحرب	٢٥٠
دستوفسكي	الجريمة والعقاب ٢-١	١٢٠٠
مكسيم جوركي	بين الناس	٤٥٠
ك . جيورجيو	الساعة الخامسة والعشرون	٧٠٠
نيقولا جوجول	النفوس الميتة	٤٥٠
اميلي برونسي	مرتفعات ويلدنج	٢٥٠
نخبة من الكتاب	روائع من الأدب السوفيتي	٢٥٠
ليوتولستوي	الحرب والسلام ١-٤	٢٨٠٠
إليسا اهرنبورغ	سقوط باريس	١٠٠٠
إليسا اهرنبورغ	العاصفة ٢-١	١٥٠٠
مكسيم جوركي	الاعمق	٤٠٠
دستوفسكي	ذكريات من بيت الموتى	٥٠٠
مكسيم جوركي	الفتاة والموت	٤٠٠
إيزادورا دنسكان	حياتي	٤٠٠
الكسندر فادييف	حرس الفتوة	٨٠٠
اونوريه ده بلسزاك	حب وطلسم أو الجلد المسحور	٤٠٠
ل . كوسود ميانسكايا	قصة زويا وشورا	٤٥٠
رومان رولان	حياة بتهوفن	١٠٠
نخبة من الكتاب	في سبيل السلام	١٠٠
شانتوبريان	أثالا وريته	١٠٠

أسم المؤلف

جورج دوهاميل	صديقان	٢٠٠
بوريس جورباتوف	المتمردون	٢٠٠
أدمون قسري	مفكرو الثورة الألمانية	٤٠٠
الجنرال س. كاليوف	القادة السوفييت يتحدثون	٢٥٠
الجنرال فولر	أثر التسليح في التاريخ	٢٥٠
السيدة الفة عمر الادلي	قصص سامية	٢٠٠
الاستاذ مصطفى غالب	تاريخ الدعوة الاسماعيلية	٤٥٠
مكسيم جوركي	٢٦ رجلا وفتاة	١٠٠
الاستاذ أسعد الحسيني	الثمرات في اللغة والادب	٢٥٠
القائد طارق الافريقي	المجاهدون	٢٠٠
بنقسلي وصفيدي	اليد الماهرة	٥٠٠
الاستاذ منير الشريف	مستقبل المرأة العربية	٢٠٠
الاستاذ أحمد الشيباني	غانية وقديس	٢٠٠
الفريد بينشه	التربية المثلى	٥٠٠
الاستاذ زهير الشرجي	اسس التربية البدنية	٣٥٠
الدكتور فؤاد ايوب	ليرمنتوف	١٢٥
جورج صاند	المركيزة	١٢٥
مكسيم جوركي	في اميركا	١٢٥
اوسكار وايلد	مجموعة قصص	١٥٠
الاستاذ زكي الارسوزي	بعث الامة العربية (١-٤)	٤٠٠
الاستاذ سعد صائب	في ظلال الوعي	١٥٠
الدكتور حمدي المحملجي	تربية الوليد	١٠٠
الاستاذ احمد الشيباني	الاهداف الاستعمارية	١٥٠
الدكتور جلبرت	محاكمات نورمبرغ	١٢٥
السير توماس ارنولد	الخلافة	٣٠٠
الدكتور شكيب الجابري	قدر يلهو	٢٥٠
الدكتور شكيب الجابري	فوس قزح	٢٥٠
الاستاذ زهير ميرزا	ابليا ابو ماضي شعر ودراسة	٧٥٠
جماعة من الاساتذة	الوجيز في الادب العربي	٣٥٠
الاستاذ زهير ميرزا	كافر	٣٠٠
الاستاذ احمد الصافي النجفي	التيار	٢٠٠
فون ايزيبك	سنوات المصير للحرب الليبية	٦٠٠
اندرية جيند	الاخلاق	٢٠٠
الاستاذ صميم الشريف	اساطين الموسيقى العالمية	٤٥٠
بنقسلي وواتقي	الاشياء وملاحظة البيئة	٥٠٠

اسم المؤلف

- 11 -

اسم المؤلف

الاستاذ زكي الارسوزي	مشاكلنا القومية	٣٠٠
باقلام كبار الكتاب	عبد الوهاب البياتي	٢٠٠
فرانسيس ج . باتون	صباح الخير يا آتية دوف	١٢٥
ف . كورلنيسكو	الموسيقى الاعمى	٣٥٠
شـنـلـر	ابن الاخ العم	١٠٠
بول انجيل	ابرهام ليكولن حياته ورسائله	٣٠٠
جيمس و . دوجرتي	ابرهام لتكولن محرر العبيد	٣٥٠
شارلوت جاكسون	قصة سان فرانسيسكو	٢٠٠
خالد محمد خالد	الديمقراطية أبدا	١٥٠
محمد عسزة دروزة	العرب والعروبة ١-٣	٣٠٠٠
محمد عسزة دروزة	مأساة فلسطين	١٠٠
ابراهيم السكيلاني	العالم السينمائي	١٠٠
احمد عبد المظي حجازي	اوراس : قصيدة كفاح الجزائر	١٠٠
تحقيق الدكتور ممدوح حقي	ديوان الامير عبد القادر	٢٥٠
جون ستيوورت مل	الحكومات البرلمانية	٣٥٠
المطران الياس معوض	من الشعر اليوناني الحديث	٢٥٠
مصطفى الحبيب بحري	الشابي النبي المجهول	٦٠
معروف مصطفى زريق	خفايا المراهقة	٢٥٠
سموحي فوق العادة	القانون الدولي العام	٣٥٠٠
سموحي فوق العادة	الدبلوماسية والبروتوكول	٢٥٠٠
عمـر النص	الليل في الدروب	٥٠٠
عمـر النص	كانت لنا ايام	٥٠٠
دوايت ايزنهاور	حرب صليبية في اوربا	٣٥٠
ف . م . هـلـمـر	تاريخ العالم	٣٥٠
بويد - ازييموف	الاجتناس والشعوب	٢٥٠
دوروثي طومسون	شجاعة السعادة	٤٠٠
زكي عبد القادر	الحربة والكرامة الانسانية	٤٠٠
جلن بلو	تبسيط العلوم للأحداث	٣٥٠
ابراهيم خسوري	فلسطين بين نارين	١٥٠
عزمي البغدادي	صور	٢٥٠

دراسات في الفكر السياسي

سلسلة صدر منها

المذهب المادي والثورة
تفكير كارل ماركس :

جان بول سارتر
جان ايف كالفيز

يصدر قريباً :

- ١ - نقد الدين والفلسفة
- ٢ - نقد المجتمع
- ٣ - الديالكتيك
- ٤ - الثورة الشيوعية
- ٥ - الماركسية أمام النقد

Bibliotheca Alexandrina



0603385